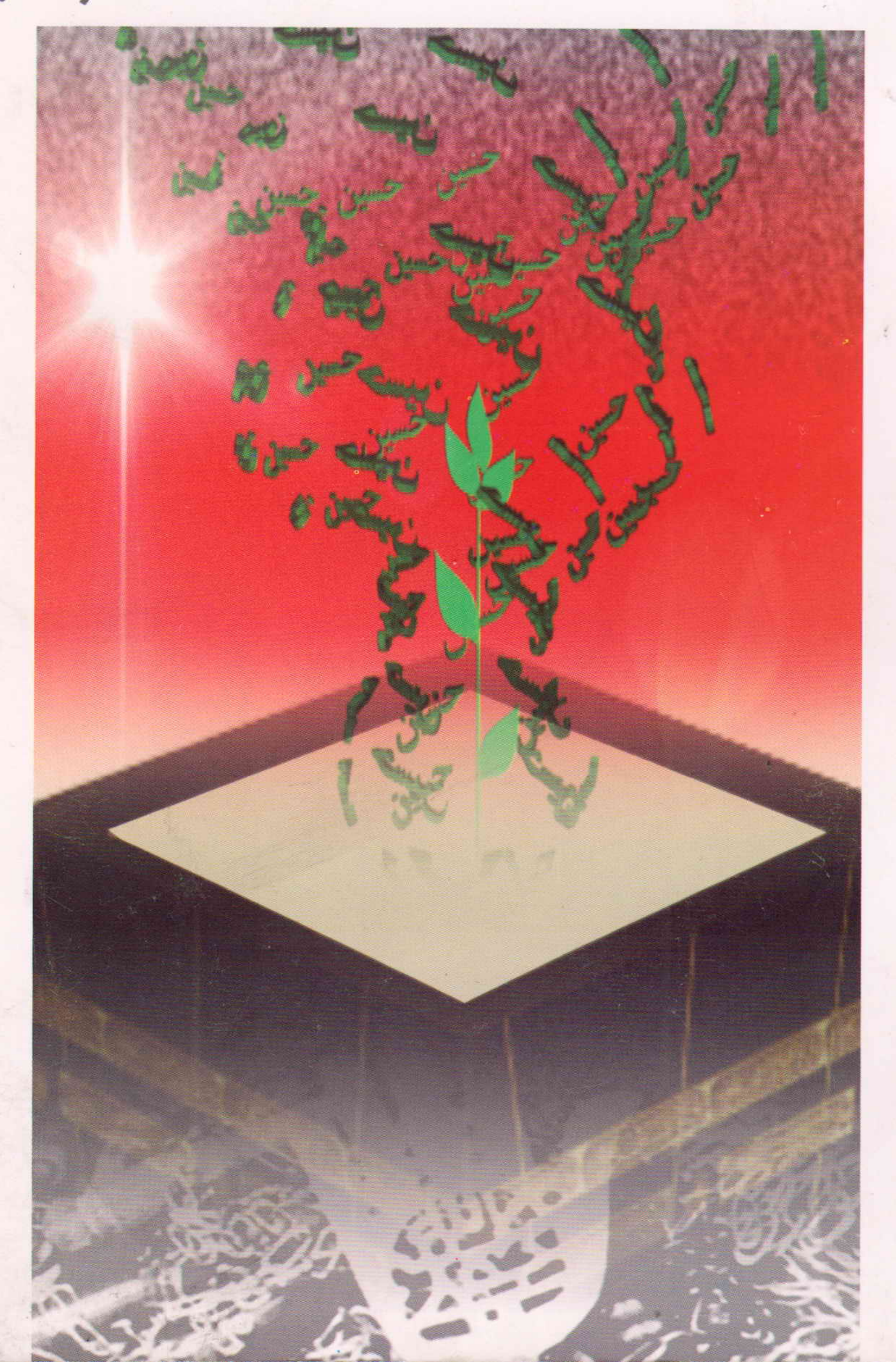
سلسلة دراسات إسلامية ١

من محاضرات الاستاذ الشيخ محمّد سند

الشعائر الدينية

نقد وتقييم



سلسلة دراسات إسلامية / ١

الشعائر الدينية

نقدٌ وتقييم

تقريرا لبحوث الأستاذ

الشيخ محمد سند

بقلم

جعفر السيد عبد الصاحب الحكيم

دار الغدير / قم.

١ حسين بن علي ٧، الامام الثالث، ٤ - ٦١ هـ ق - العزاء - الفتاوى.
٢ - الشعائر والمراسم الدينية - الفتاوى.
الف. عنوان. ب. حكيم، جعفر، محرر.
٧ش ٩س / ٣ / ٢٦٠ BP ٧٤ / ٢٩٧.
ISBN 964 - 7165 - 38 - 2
المكتبة الوطنية الايرانية ٣٦٣٥٣ - ٨١م.



الشعائر الدينية / نقد وتقييم
● الشيخ محمد سند
● تقرير السيد جعفر الحكيم
● دار الغدير / قم
● ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م
● الطبعة الاولى / ٢٠٠٠
● ٧٠٠ تومان

دار الغدير
للطباعة و النشر و التجليد
تلفاكس ٧٧٤٤٦٩٥ (٢٥١-٩٨+) رقم ٣، الفرع ١٢، شارع معلّم، قم - ايران
E-mail:darul_ghadeer@yahoo.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحيط بكل شيء، والخبير بصلاح عباده ومضارّهم، والصلاة والسلام على من بعثه هادياً ورحمة للعالمين أجمعين، وأرسله بمنهاج الحقيقة والفطرة الشاملة، وعلى منقذي البشرية من براثن الجهل والجهالة، وروّاد الإنسانية إلى المدينة الفاضلة، وبعد:

فإنّ باب الشعائر الدينية قد تعددت التنظيرات في تبيان أطره وثوابته، وتجاذبت الآراء في تحديد هويته ومعاييره. فبين مطالب بجعل الشعيرة ذات خطاب عصري للأمم. وآخر يهدف إلى حراسة الهوية الدينية فيها عن الذوبان أمام الثقافات المنغمسة في المادية. وثالث يؤكد على معالجة الانفتاح على المجتمعات الأخرى. ورابع يحرص على عدم التفريط بالموروث الحضاري للملة والمذهب.. إلى غير ذلك من الدوافع والقناعات التي يمضي عليها الأطراف في جدلية موازين الشعيرة والشعائر.

وجاءت هذه الكتابة تلخيصاً للأبحاث التي عالجنا فيها قبل سنوات أسس الشعيرة الدينية وأهدافها والأصول التي تنطلق منها،

بتحرير من نخبة الأفاضل وفخر الأماثل السيد جعفر الحكيم أدام الله سعيه العلمي إلى المدارج العالية. وقد أولى فيها المباحث الصناعية بياناً دون المواد التي اكتفي بالإشارة إليها. فعسى أن تكون هذه الخطوة مساهمة في بلورة الرؤية الإسلامية في الظرف المعاصر.

ونسأله تعالى التوفيق لما يحبه ويرضاه.

محمد سند

٢٣ شعبان المعظم ١٤٢٣ هـ.

تقديم

التشكيك في شرعية الشعائر وما رافقه من جدل وضجة ومن أكثر من جهة، طال أكثر من حالة. فهناك إحياء المواليد حيث قيل إنها بدعة. ومثله إحياء أيام الإسلام الخالدة الأخرى كيوم انتصار المسلمين في غزوة بدر. وهناك بناء القبور وإعمارها وتعاهدها وزيارتها من دون أن يستثنى شيء حتى قبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويتصل بهذه الحالة زيارة الأماكن الجغرافية الخالدة التي دارت عليها حوادث الإسلام أو التي زارها النبي أو صلى فيها. وهناك الشعائر الحسينية؛ خاصة ما استجد أو يستجد بعد عصر المعصوم. وهناك الأوراد والختومات التي تعورف عليها.

وعندما نطالع في خلفية هذا الجدل نلحظ أنه ينطلق من ثقافات متعددة ويستند لإشكاليات متنوعة ومن ثم لم يقف عند الجدل الشيعي السني على الشعائر، حتى كان بين أتباع الطائفة بعضهم مع بعض، وبين خط الأصالة والحداثة.

واحدة من الإشكاليات: إن الشعيرة/ الطقس/ الرسم لابد أن يؤسَّس بشكله الجزئي من الشارع؛ إن بالقول أو بالفعل، وإلا كان

فاقداً للشرعية كما هو الحال في كل مستجدّ، بل هو بدعة حيث يكتسب صبغة دينية في الوقت الذي هو ليس من الدين.

وإشكالية أخرى: إن إيكال الشارع تحديد الرسوم والشعائر إلى العرف العام أو العرف المتدين تعبير آخر عن منحهم صلاحية التشريع، والذي هو باطل بالبداهة.

وثالثة: إن ترك ترسيم الصغريات إلى العرف العام أو الخاص ربما يؤول إلى اتخاذ ما هو محرّم شعيرة نتيجة عدم دقّة العامة، وهو عبارة أخرى عن تحليل الحرام، المرفوض جزماً من الشارع.

ورابعة: لزوم عبث المتشرّعة في ثوابت الشريعة نتيجة تأثّرهم بتغيّر الظروف الزمكانية.

وخامسة: لِمَ منحت الصلاحية للعموم في اتخاذ الشعائر في مجال دون آخر، إذ لم يسمح أنصار التعميم لأحدٍ التغيير في معالم مثل الصلاة والصوم والحج، مع أن الجميع شعائر. فالتوقيف إما أن يكون في الجميع أو يفسح المجال في الجميع، والتبعيض غير مبرر.

وسادسة: إنّ الأعراف والظواهر الاجتماعية لا تنوجد ولا تنعدم بقرار وإنما تحتاج إلى زمن طويل حتى تأخذ مجالها وتستقرّ كعرف أو العكس، والشعائر التي يؤسسها العرف قد تمرّ بمرحلة لا

تتناسب مع لغة العصر وتتصادم مع مضامين الإسلام العليا، وحيث لا يمكن إلغاؤها واستبدالها بالأفضل بقرار أو فتوى، فتكون سبباً في هتك الدين باسم الدين.

هذه هي الإشكاليات العامة تاركين النمط الخاص من الإشكاليات إلى ثنايا البحث.

مما تقدم يتبلور أهمية هذا البحث ومدى حساسيته. والمؤسف أن الأعلام لم يبحثوه كقاعدة مستقلة وإنما جاء بحثهم متناثراً في بحوث متعددة مما جعله قاعدة متصيَّدة من كلماتهم.

وسنتناول في بحثنا هذا العناوين التالية:

١- أقوال علماء السنة والشيعة في معنى الشعيرة.

٢- حكم الشعيرة إجمالاً.

٣- معنى الشعيرة لغة.

٤- متى تتحقق الشعيرة؟

٥- نسبة الشعيرة مع العناوين الأولية والثانوية، بعد تحديد أنها من أي العنوانين.

٦- درجات الشعيرة.

بعدها ندخل في بحث الشعائر الحسينية بشكل خاص لنعرف حكمها وأنه هل يختلف عن الحكم العام للشعائر أو لا؟

علماً: أن الشعائر قد تضاف إلى الله، وقد تضاف إلى الدين وربما إلى المذهب أو إلى الحسين، ومن ثم ينبثق هذا السؤال: هل هي قواعد متعددة أو ماذا؟ وهو ما سنجيب عنه في داخل البحث، وسيتبلور أنها تطبيقات متعددة للقاعدة الواحدة مع نكتة في اختلاف التعبير يتمّ بيانها.

ولفتة أخيرة في هذا التقديم: إن إحياء الشعائر مستحب عيني وواجب كفائي على الجميع، وليس من واجبات الحكومة فقط أو المرجعية أو شريحة معينة، ومن ثم يدخل في فقه الاجتماع والمسمّى بفقه الدار (دار الإسلام والإيمان).

الأدلة إجمالا

أو الرؤية القرآنية أو العمومات الفوقانية الأم

١- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّه ﴾ المائدة/٢.

الموضوع: الشعائر، حيث أُخذ متعلقَ المتعلق.

والمتعلق: الإحلال والإهانة والابتذال، أو التعظيم.

والحكم: حرمة الإحلال أو وجوب التعظيم.

٢- ﴿وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ الحج/٣٠.

ولم يؤخذ الموضوع فيها الشعائر وإنما الحرمات، ومع ذلك فقد صنّفها كثير في عمومات الشعائر.

٣- ﴿ ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ الحج/ ٣٢. وسيأتي أن «الجواهر» يعرّف الشعائر بالحرمات.

٤- ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ... ﴾ الحج/٣٦.

٥- ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ ﴾ البقرة/١٥٨.

أقوال العامة

الجصاص فسّر الشعائر بجميع ما أمر الله به ونهى عنه.

الحسن البصري ذكر أنها الدين كله.

القرطبي في «أحكام القرآن» خصها بالمتعبدات التي أشعرها الله تعالى وجعلها علامة للناس.

ورابع: خصّها بمناسك الحج بقرينة السياق في آيات سورة الحج والسور الأخرى.

أقوال الخاصة

لم نعثر على قول بتخصيص موضوع الآيات بالعبادات أو مناسك الحج عدا ما قد يظهر من النراقي في «العوائد». فالشيخ الكبير ذهب إلى التعميم بقرينة ما ذكره في قبور الأئمة من أنها شعّرت؛ ومن ثم تجري عليها أحكام المساجد. وفي كتابه «منهاج الرشاد» يضيف: إن حرمة المؤمن من شعائر الدين.

وفي بحث وجوب تطهير القرآن وحرمة تنجيسه، يلفت

صاحب «الجواهر» إلى أن وجوب التعظيم يشمل كل حرمات الدين وشعائره.

والميرزا النائيني عبّر في فتواه في الشعائر الحسينية بأنها شعائر الله.

والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء يستدل على عموم الشعائر لشعائر الحسين بآية ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوب﴾

والسيد الحكيم في مستمسكه في بحث الشهادة الثالثة: تمايل إلى وجوبها من زاوية مصداقيتها للشعائر.

بل عدة من كبار علماء الطائفة - كالميرزا القمي في فتواه في الشعائر الحسينية- وصاحب العروة، والسيد جمال الكلبايكاني النجفي لم يقفوا عند العمومات المتقدمة التي أُخذ فيها لفظ الشعيرة، وإنما استدلوا بعمومات أخرى، من قبيل:

- ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ التوبة/٣٢.

فكلّ ما فيه نشر لنور الله في مقابل الإطفاء فهو واجب.

- ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ النور/٣٦.

فالآية عامة لكل بيت وموطن فيه رفع لكلمة الله ونشر

حكمه فإنه واجب لوضوح أن الإذن في الآية ظاهر في الوجوب لا الجواز، مع الإذعان بأن المصداق التام منحصر في المعصوم كما يبدو ذلك من سياق الآيات.

- ﴿ وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ التوبة/٤٠.

فتبلور إجمالاً: وجود عمومات قرآنية تدل على وجوب تعظيم الشعائر الدينية عموماً وحرمة ابتذالها وإهانتها تحت أكثر من عنوان، كعنوان الشعائر وعنوان بثّ ونشر كلمة الله تعالى ونوره.

الدراسة التفصيلية لموضوع العمومات

هناك قاعدة أصولية مفادها: إن الأصل في العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية من دون فرق بين أن تكون موضوعاً أم متعلقاً هو الحمل على المعنى اللغوي حتى نتوفر على مؤشرات كافية على النقل لمعنى شرعي جديد.

كما أنها في حالة ظهورها في المعنى اللغوي يمكن التمسك بإطلاق ماهياتها، وإلاّ لابد من اقتناص حدود المعنى الشرعي من

مجموع الأدلة الشرعية.

في الوقت ذاته: الأصل في كيفية وجود العناوين ومصاديقها هو الحمل على الكيفية المألوفة في وسط العرف أو العقلاء أو المتشرعة -حسب طبيعة العنوان وأنه شأن مَن- حتى يثبت بالدليل أن الوجود بنحو خاص كما في الطلاق.

وعمومات الشعائر لا تستثنى من هذه القاعدة، ومن ثم كان من المنهجي تحديد المعنى اللغوي أولاً للتعرف على مساحة العموم إن تمّ حملها على المعنى اللغوي. ثم في خطوة لاحقة نتعرف على طبيعة وجودها ليتمّ الحمل عليه إن لم يكن للشارع تحديد جديد.

المعنى اللغوي:

في كتاب «العين» للخليل: أنت الشعار دون الدثار: تصفه بالمودّة، وأشعَر قلبه: ألبسه، وليت شعري: علمي، وشعرته: عقلته وفهمته، والمشعر: موضع النسك، والشعار والشعيرة: أعمال الحج، والشعيرة: البدنة، وأشعرتها لله نسكاً: جعلتها شعيرة تهدى،

وإشعارها: أن يوجأ سنامها بسكّين فيسيل الدم على جنبيها فيعرف أنها هدي.

الجوهري في الصحاح: كلّ ما جعل علماً لطاعة الله، والمشاعر: الحواسّ، وشعار القوم في الحرب: علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً، أشعرته فشعر: أدريته فدرى.

ولم يزد الراغب في المفردات عليهما.

القاموس: أشعره الأمر: أعلمه، أشعرها: جعل لها شعيرة، وشعار الحج: مناسكه وعلاماته، المشعر: موضعها أو معالمها التي ندب الله إليها.

ابن فارس: الإشعار: الإعلام من طريق الحس- وهي لفتة مهمة- ، المشاعر: المعالم وهي المواضع-الحسية- التي أشعرت بالعلامات، ومنه الشعر لأنه بحيث يقع الشعور -العلم الحسي-، ومنه الشاعر لأنه يشعر بفطنته بما لا يفطن له غيره.

القرطبي نقلاً عن بعض اللغويين: كلّ شيء لله فيه أمر أشعر به وأعلم يقال له: شعار، الشعار: العلامة، أشعرت: أعلمت.

المعنى الماهوي

من مجموع ما تقدم يمكن استخلاص الجامع المشترك والذي يمثّل الماهية وهو: أن الشعيرة والشعار يستخدم في مورد الإعلام الحسي، ومن ثمّ فالشعار الديني هو الإعلام للمعاني الدينية بأدوات حسية، فكل ما أعلم بالله تعالى أو بفكرة منتسبة له كدينه أو أمره ونهيه فهو شعار ديني[1].

---

(1) س١: ولكن جاء في الاستعمالات المتقدمة الاستعمال في المودّة كما في (أنت الشعار دون الدثار)، وجاء استعماله في الحس الباطني دون الظاهري كما في استعمال الشاعر، وجاء استعماله في العلم مطلقاً من دون تقييد بالحسي كما في (ليت شعري) ومثل هذه لا تندرج تحت الجامع الذي ذكرتموه؟

ج: في المورد الأول استعمل في الثوب الظاهر للحس بمعنى أن مودتهم بارزة حسّاً، وفي المورد الثاني كذلك لتوسّله بالألفاظ المسموعة للوصول إلى المتخيلة فيكون معنى يشعر بها الإحساس بها.

س٢: في بعض كتب اللغة (التحقيق في كلمات القرآن/٦/٧٦) أُخذ إلى جانب

بعد آخر في الموضوع:

الشعار الديني يحمل خصوصية أخرى إلى جانب خصوصية الإعلام وهي الإعلاء المستفاد من النمط الثاني من الآيات الدالة على وجوب إعلاء كلمة الله تعالى وبثّ نوره، والمستفاد من الدليل العقلي. ومثله لا يمكن استخراجه من مفهوم الشعار حيث لا يحمل أكثر من الإعلام، نعم يستفاد من متعلق الحكم في آيات الشعائر وهو التعظيم وحرمة الابتذال.

على ضوء المعنى اللغوي وبعد التمسك بإطلاقه يُعرف شمول

الإعلام الحسي لطافة التعبير ودقته، ومن ثم هل يمكن أن يخوّل العرف في تحديد كيفية الوجود مع قبول هذا القيد، إذ قد يقال إن الدقة واللطافة مما تخفى على العرف؟

ج: لا ريب في أهمية الآلة التي يحصل بها الإعلام والتعبير لتأثيرها في إيصال المعنى والتذكير به وإحيائه ولكن ذلك لا يستلزم كونه تعبدياً كما في سائر موارد الأدوات الدقيقة.

الدليل القرآني لكلّ مادة إعلامية دينية وإن تمّ تأسيسها على يد العرف العام أو الخاص، حتى تثبت الحقيقة الشرعية أو صياغة الشارع كيفية خاصة لوجوده فيتبع.

وعلى ضوء المعنى اللغوي يعرف أيضاً: أن الشعار ليس هو النسك بما هو نسك ولا أمر الله بما هو أمر الله وإنما حيثية البعد الإعلامي فيها، فالحج حيث كان ملتقى ومجمعاً للمسلمين كانت الأعمال ذات الممارسة الجماعية علامة وشعيرة إلى جانب كونها نسكاً. فهما يتصادقان في النسك لا أن النسك هو الشعيرة من زاوية كونه نسكاً[1].

---

(1) س: من ثمّ يمكن الإجابة على الإشكال الخامس المشار إليه في مدخل البحث، وذلك: لأن هذه الأعمال غير متمحّضة في الشعيرة كي يمكن للعرف تغييرها واستبدالها، فإنها إلى جانب شعيريتها هي نسك. بالإضافة إلى أن شعيريتها لما كانت مجعولة من قبل الشارع كان كافياً في عدم المسوّغ لتغييرها؟

ج: هناك بعد آخر في الإشكال لا يكفي في الإجابة عنه ما ذكر، وهو: أن اتخاذ الشعائر من قبل العرف إلى جانب ما اتخذ من طرف الشارع قد ينتهي

طبيعة دلالة الموضوع:

ثم إن دلالة الشعيرة على المعنى الديني السامي ليس دلالة عقلية ولا طبعية وإنما وضعية جعلية، وإن كان وجود الدال تكوينياً، إلا أنّ تعنونه بالشعيرة اعتباري جعلي، على حدّ وجود الألفاظ ودلالتها على معانيها، بيد أنّ علاميّتها ودلالتها لا تتمّ إلا بعد التفشي والشيوع بحيث تصبح ممارسة جماعية.

والشعيرة - بالإضافة إلى كونها دالاً ومعلماً لها نحوٌ من التسبيب إلى تداعي ذلك المعنى والمفهوم - لها أيضاً نحو من التسبيب إلى تذكّر وإحياء ورسوخ ذلك المعنى وتجديد العهد به مما ينتهي إلى الالتزام بآثاره.

من ثمّ على القول بكونه حقيقة عرفية ينتج: أنّ كل أداة

إلى التقليل من أهمية الثانية لحساب الأولى فيكون ذلك على حساب الثوابت الشرعية.

يتواضع أتباع الدين الحنيف أو المذهب الحقّ على كونها دالّة على معنى بحدّ التفشي، تصبح شعيرة دينية.

النتيجة:

إن عمومات الكتاب في الشعائر ظاهرة لغة في عموم موضوعها لكل مادّة حسية إعلامية عن معنى ديني، وإن كان الواضع لها عرف المتشرعة، شريطة أن تتمّ ممارستها. فيجب تعظيمها ويحرم ابتذالها إلا أن يتصرّف الشارع في المعنى أو في كيفية وجوده فيتبع[1].

---

(1) س: إذا كان تحديد كيفية الوجود من قبل الشارع يتمّ بدليل خاص فهو يعني حمل العموم القرآني دوماً عند تحديد مفاده ودلالته وقبل التوليف بين الأدلّة على الكيفية العرفية، ويكون الدليل الخاص قرينة منفصلة على التحديد. بخلافه في الحقيقة الشرعية فإنها إذا ثبتت يُحمل العموم القرآني من البداية على المعنى الشرعي؟

ج: التحديد الشرعي تارة ينال المعنى، وأخرى ينال كيفية الوجود، وثالثة ينالهما معاً. والقاعدة في الجميع الحمل على المعنى العرفي أو التكويني ما لم يثبت تصرف الشارع في أحدهما أو كليهما.

الرأي الآخر

وقد ادُّعي في كيفية الوجود أنه لابد من أن يصوغها الشارع وإلا لم يعتدّ بها، استناداً إلى مجموعة أدلة:

الدليل الأول: إن الشعيرة أمر الله ونهيه، ومثله لا يمكن أن يوكل للعرف بالبداهة.

الدليل الثاني: إن التطبيقات القرآنية كانت على البدن ومناسك الحج، وكلها مجعولة من قبل الشارع، مما ينبئ عن أن تحديد المصداق مهمّته.

الدليل الثالث: إن تخويل العرف بتحديد المصداق يجرّ إلى استحداث وتشريع رسوم وطقوس جديدة في الدين تحمّل عليه وليست منه كما في مثل صلاة التراويح.

الدليل الرابع: إن تخويل العرف يؤول إلى تحليل الحرام عند اتخاذهم محرماً معلماً، أو إلى تحريم الحلال كما إذا اتخذ بعض الأمكنة شعاراً فيحرم إهانته بالتبوّل فيه بعد أن كان حلالاً.

تقييم ونقد عام:

وتعليقنا على الكلام المذكور: إننا لو سلّمنا بصحة دعوى «أن الشعائر حقيقة شرعية تعبدية»، إلا أنها لا تنتج ما يستهدفه قائلها من سلب الشرعية عن الكثير من المصاديق التي تصنّف اليوم في حقل الشعائر؛ وذلك لوجود الألسنة الأخرى الآخذة لعناوين أخرى ذات حقيقة عرفية لغوية تكفي في إضفاء الشرعية عليها. وهي تحديداً: لسان بثّ نور الله وإعلاء كلمته، ولسان الدعوة لإحياء أمر أهل البيت، ولسان أهمية تشييد قبور أهل البيت، وحكم العقل بلزوم تعظيم الشعائر المنسوبة لله لأنه يصبّ في مجال تعظيم الله تعالى اللازم عقلاً وبالبداهة.

ويتمّ تقريب الاستدلال من خلال الالتفات إلى نقطتين محسومتين سلفاً في الوسط الفقهي والأصولي:

النقطة الأولى: إنّ التخيير، تارة: يكون شرعياً، وذلك في حالة نصّ الشارع عليه. وأخرى: يكون عقلياً، وذلك فيما لو أمر الشارع بطبيعة كلّية من دون تخصيص بزمان أو مكان أو عوارض معيّنة،

فيدرك العقل تخويل الشارع المكلّف في تطبيق الطبيعة على أيّ فرد شاء. ومثل هذا التطبيق لا يعدّ تشريعاً وبدعة، لأن المكلّف لا يتعبدّ بالخصوصية الفردية كي يُعدّ تجاوزاً لما رسمه الشارع، وإنما يتعبّد بالطبيعة الموجودة في الفرد، ومن ثم عدّ امتثالاً. وأمثلته أكثر من أن تحصى. ولهذا أسماه البعض بالتخيير الشرعي التبعي، وإن كان الصحيح أنه تخيير عقلي بيد أنه بحكم العقل غير المستقل.

النقطة الثانية: ينقسم العنوان الثانوي إلى عنوان ثانوي في الحكم، وآخر في الموضوع. والفارق بينهما: أن الأول ذو ملاك ثانوي وبالتالي يكون الحكم فيه استثنائياً كالحرج والضرر، ومن ثم عندما تطرأ مثل هذه العناوين تُغيّر الحكم الأولي أو تزاحم ملاكه. بينما الحكم في الثاني أوليّ منبثق عن ملاك أوليّ فلا يعدّ حكما استثنائياً طارئاً وإنما موضوعه طارئ، كما لو أصبح القيام احتراماً للقادم بعد أن لم يكن كذلك، فذات القيام ليس احتراماً وإنما طرأ عليه وتصادق معه عنوان الاحترام، وأما الحكم بالاحترام فهو حكم أوليّ ذو ملاك أوليّ فلا يعد استثنائياً وطارئاً بالنسبة للقيام. وأمثلة هذا القسم كثيرة، منها: كلّية حالات اجتماع الأمر والنهي.

وفارق آخر: أن النمط الأول لابد أن يكون طروّه ذا طابع

اتفاقي استثنائي، وإلا لو كان دائمياً أو غالبياً عاد أولياً وانقلب الأولي إلى ثانوي.

وبتعبير آخر: ليست الغاية من التشريعات الأولية أن تبقى قوانين جامدة ومعطّلة وإنشائية فقط، وإنما الغاية تفعيلها حتى يتحققّ الملاك الذي يتوخّاه المقنّن من تقنينه. وحينئذ لابد أن تكون مزاحمة الأحكام الثانوية التي تفرض نفسها على الحكم الأولي اتفاقية؛ حفظاً لهويتها وهوية الحكم الأولي. ومن ثم كانت واحدة من شرائط فقاهة الفقيه وحكومته أن يحفظ هذا الأصل في استنباطه وتطبيقه للأحكام وإلا كانت أغراض المقنن عرضة للضياع.

بينما لا مانع في النمط الثاني من أن تكون دائمية بعد أن كان حكمها وملاكها أولياً[١].

---

(1) س١: ولكن إذا قلنا بالتزاحم فالمشكلة باقية بحالها حيث إنه سيكون سبباً في ضياع أحد الملاكين بسبب المقنن، نعم لو قلنا بالتعارض لا مشكلة لأنه يعود

بعد أن تبلورت هاتان النقطتان، وتبلور سابقاً أن أدلة الشعائر ليست منحصرة باللسان الذي ورد فيه لفظ الشعائر، أمكن الاستفادة من الألسنة الأخرى المتضمنة لعناوين أخرى حيث لم يكن الأمر فيها إلا بالطبيعة من دون تقييد بخصوصية فردية. فالعقل يحكم بتخويل الشارع المكلف التطبيق على أي مصداق وبأي أسلوب

إلى التكاذب وعدم وجود ملاكين؟

ج: لا مجال لذلك بعد أن كان الموضوع الذي يطرأ عليه العنوان الثانوي مقيداً بأن يكون حكمه الإباحة، فلا يطرأ العنوان الثانوي على الموضوع المحرّم والممنوع شرعاً.

س٢: قد ذكرتم مصداق القسم الثاني حالات اجتماع الأمر والنهي، مع أنكم ذكرتم هناك أن التصادق لابد أن يكون اتفاقياً كي يقع التزاحم الملاكي وإلا كان تعارضاً. وواضح أن التعارض يعني وجود ملاك واحد لا غير؟ هذا أولاً.

وثانياً: الموضوع الذي يعرض عليه العنوان الثانوي ليس محكوماً بالإباحة في حالات اجتماع الأمر والنهي وإنما محكوم بحكم إلزامي؟

ج: التمثيل باجتماع الأمر والنهي فقط من زاوية الاشتراك في ثانوية الموضوع مع أولية الحكم وملاكه، وأما من الزوايا الأخرى فله حكمه الخاص.

كان، خاصة وقد عرفت أن المكلف لا يتعبد إلا بالطبيعة دون الخصوصية الفردية. والمستجدات مهما كانت فهي لا تعدو العنوان الطارئ على التكوين من القسم الثاني، وفي مثله لا مانع أن يكون دائمياً. إذ الحكم في ما نحن فيه أولي.

وكلمات الأعلام تؤكد ما ذكرناه. فصاحب الحدائق والذي يمثّل حالة وسطية بين الاتجاه الأخباري والأصولي انتهى في بحث لبس السواد حزناً على الحسين إلى عدم كراهته حتى في الصلاة، مع أنه مكروه في نفسه[١].

والميرزا القمي في «جامع الشتات» انتهى إلى جواز تمثيل واقعة الطف، بل رجحانه استناداً إلى عمومات البكاء والإبكاء، مضيفاً: إنّه على فرض عموم حرمة تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس، فالمصير حتى لو كان التعارض فإنه يبقى ذا فائدة؛ إذ مع سقوط

---

(1) الحدائق الناضرة/٧، ١١٨.

الحرمة يبقى الفعل على الحلّ ولو عبر التمسك بأصالة الحل[1].

والسيد اليزدي في تعليقته على رسالة الشيخ جعفر الشوشتري - وتحديداً في الملحق في أجوبته على الأسئلة حول الشعائر الحسينية - ينتهي إلى رأي البحراني نفسه.

والكلبايكاني انتهى إلى جواز الشبيه تمسكاً بعموم البكاء والإبكاء.

وفي بحث الفرق بين البدعية والشرعية يلفت كاشف الغطاء الكبير إلى: بعض الأعمال الخاصة ذات الطابع الديني التي تفقد الدليل الخاص عليها بيد أنها تندرج تحت عموم، فإن جيء بها من جهة العموم لا من جهة الخصوصية فهو كافٍ في شرعيتها كالشهادة الثالثة في الأذان لا بقصد الخصوصية والجزئية لأنهما معاً تشريع، بل قصد الرجحان المستفاد من عمومات استحباب ذكر علي (عليه السلام) حين يذكر اسم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). وكقراءة الفاتحة بعد

---

(1) جامع الشتات/٢، ٧٥٠و ٧٨٧.

أكل الطعام بقصد استجابة الدعاء، استناداً إلى ما ورد أنه من وظائفه. وما يصنع للموتى من مجلس الفاتحة والترحيم بالطور المعلوم ...[١]

وواضح أن حديثه لا يخصّ الممارسات ذات البعد الإعلامي/الإعلائي فقط وإنما يعم كلّ السنن الاجتماعية ذات الطابع الديني.

نعم لابد في المستجدّ أن يكون حلالاً في نفسه وقبل أن يتعنون، وأما إذا كان حراماً فإن الأمر الشرعي بالطبيعة، فالتخيير العقلي بالأفراد لا يتناول الخصوصية المحرمة وإنما ينتهي بالفرد المكروه.

ثم إنه بما تقدم يمكن حلّ التدافع الذي يبدو لأول وهلة بين استدلالين في فقه الشعائر لإثبات مشروعية المصداق المستجد: الاستدلال بالبراءة أو أصالة الحل في المصداق، ثم الاستدلال

---

(1) كشف الغطاء/حجري/ ٥٣، ٥٤.

بعموم وجوب أو رجحان الشعائر.

تصوير التدافع: أنه جمع بين أصل عملي ودليل اجتهادي. بالإضافة إلى أنه كيف يفرض الشك في حلّية وحرمة مصداق ثم يقال عنه إنه واجب؟

وحلّه: ما ذكرناه في النقطة الثانية من أن هناك قسماً من العناوين ذات حكم أولي ولكنها مع ذلك ثانوية من ناحية الموضوع بحكم طروه على الموضوع التكويني، من ثم احتاج إلى إثبات حلّية المعنون أولاً، كي يصلح في خطوة لاحقة أن يتعنون فيكون مصداقاً للوجوب أو الرجحان الأوّلي، لوضوح عدم تناول "حالات الأمر بالطبيعة فالتخيير العقلي في التطبيق على المصاديق" المصداق والفرد ذا الخصوصية المحرمة، وإنما ينتهي بالفرد المكروه؛ ومن هنا كانت الصلاة في الحمام صحيحة. وإثبات الحلّ لا يكون إلا بالبراءة أو أصالة الحلّ.

ولكن قد يستغرب حينئذ من بحث الأعلام في حالات اجتماع الأمر والنهي بعد أن كان الأمر بالصلاة لا يتناول الخصوصية المحرّمة؛ إذ لا موضوع للاجتماع. والسؤال موجّه للقائل بالتزاحم الملاكي كالآخند والمشهور، وأما القائل بالتعارض -كالميرزا

النائيني- فهو قد تجاوب مع السؤال حيث إنه ينتهي إلى عدم شمول الأمر للمصداق المحرّم؟

والجواب: إن غرضهم من البحث هناك هو تنقيح سعة الطبيعة وامتدادها إلى الفرد الحرام أيضاً في مقام الحكم الإنشائي والفعلي الناقص، ولكن لا بمعنى تسويغ ارتكاب الحرام وإنما بمعنى أن الحرمة تزاحم (ملاكاً) العنوان الراجح على الامتناع، وتزاحمه (امتثالاً) على الجواز عند المشهور، وبالتالي قد يكون العنوان الراجح هو الأهمّ كما في حالة التضيق والعجز عن بقية الأفراد فيتقدم ويكون هو حكم الفرد المنجز. نعم في خصوص الصلاة يحكم ببطلانها لعدم تحقق التقرب بما هو مبغوض[١] عند التقصير

---

(1) س: الشعائر أيضاً تعبدية خاصة على مبناكم من أنّ العبادية ليست شرطاً ولا جزءاً وإنما بمثابة الصورة النوعية للشيء، وإن التقرب يتحقّق بقصد العنوان من دون حاجة إلى نيّة القربة؟

ج: قد تقدّم أن عنوان الشعيرة لا يعرض إلا الأفراد الموضوع المباح دون المحرم، وأن بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي فرقاً وإن كان بينهما وجه

أو إمكان بقية الأفراد.

فتلخّص: أننا لو تماشينا مؤقتاً مع فرضية أن تحديد مفردات الشعائر شأن خاص بالشارع لم يخوّل فيه المتشرعة إلا أنه يمكن تلافي ما تنتجه هذه الفرضية بالألسنة الأخرى حيث تضفي الشرعية على كل المراسيم التي تم التعارف عليها على أساس أنها شعائر من زاوية أنها تمثّل إحياء الأمر ورفع كلمة الله وإعلاء أمره ونشر المعاني العليا لدينه؛ وذلك لإطلاق الطبيعة المأمور بها وهو يقتضي التخيير العقلي، وأن العناوين المأخوذة في الأدلة المذكورة ليس لها مصاديق تكوينية مشخّصة وإنما تطرأ على مصاديق متنوعة، ولا مشكلة في أن يكون الطرو دائمياً[1]، شريطة أن يكون

اشتراك.

(1) س: ولكن في بحث اجتماع الأمر والنهي اشترطتم في التزاحم أن يكون اتفاقياً وإلا وقع التعارض، وبنيتم دلالة العمومات هنا على التزاحم، في حين أنكم صرّحتم هنا أنه لا مانع من أن يكون الطروّ دائمياً؟ وربما تجيبون بما سيأتي منكم لاحقاً بأن الدوام هنا خارجي لا على مستوى التقنين حيث إنه اتفاقي،

المصداق محلّلاً بل وإن كان محرّماً ولكنه غير منجز، وكان الدوام بحسب الخارج من المقارنات لا بحسب نفس الطبيعة بناء على التزاحم في صورة الامتناع والذي هو مختارنا تبعاً لمشهور الفقهاء والشيخ والآخند. فإن معيار التعارض ليس هو النسبة من وجه أو التباين كما هو مبنى مدرسة الميرزا، وإنما التنافي بين الدليلين إذا كان دائمياً أو غالبياً بحسب التقنين لا بحسب الخارج، في قبال ما إذا كان اتفاقياً بحسب التقنين والتنظير وإن كان يدوم في بعض

ولكن حينئذ أسال عن كيفية التمييز بينهما وكيف نحكم أن هذا النوع من الدوام من هذا النمط أو من ذاك؟ ثم إن الدوام المرفوض في النمط الأول هل هو الخارجي أيضاً كما يبدو من التفرقة بينهما، ولكن التعليل الذي ذكرتموه هناك يبدو منه أنه خاص بتنافي الدوام التقنيني؟

ج: التنافي الدائمي والاتفاقي تارة يلحظ وينشأ من المدلول والدليل في أفق التنظير، وأخرى ينشأ من الوجود الخارجي بسبب مؤثرات أخرى خارجة عن طبيعة الشيء في نفسه حيث لا تقتضي الدوام وإنما اتفق الدوام بحسب مقارنات أخرى.

الأفراد بسبب اتفاقي خارجي حيث يتزاحمان حينئذ من دون أن يكذب أحدهما الآخر.

وعلى هذا الأساس كان التنافي بين الحكم الأولي للعنوان الثانوي الوارد في الألسنة الأخرى والحكم الأولي الآخر: التزاحم لا التعارض لأن التنافي على مستوى التقنين لا يعدو الاتفاق ولأسباب خارجية، فيكسب المصداق من زاوية تعنونه بالعنوان الراجح الشرعية لوجود الملاك(١) وإن كان محرّماً فضلاً عمّا إذا كان مباحاً.

---

(1) س: مع أهمية الحكم الراجح على الحرمة تكون الحرمة غير منجزة، أو مع كون الحرمة غير منجزة؛ لقصور، يكون الحكم الفعلي المنجز هو الراجح، ولكن مع أهمية الحرمة هل تبقى شرعية الرجحان للمصداق بنحو الترتب؟

ج: لا يبعد القول بتقييد الموضوع الثانوي للعمومات الأولية بغير المحرم لقوله (صلى الله عليه وآله): ((لا يطاع الله من حيث يعصى))، نعم فيما لو كان موضوع الحرمة ثانوياً قد يمنع من التقييد وإن كانت الحرمة أولية لظهور النبوي في الموضوع الأولي للحرمة.

النقد التفصيلي لأدلة الرأي الآخر:

بعد كلّ هذا ننتقل إلى النقد التفصيلي للأدلة الأربعة التي قيلت أو يمكن أن تقال لدعوى اختصاص شرعية الشعيرة بما يصوغه الشارع من مصداق لا مطلقاً، بعد الإلمام إجمالاً بفسادها من خلال ما تقدم:

أما دليل استلزام اتساع الشريعة وبالتالي تبدّل معالمها وشكلها، فيمكن المناقشة فيه: بأن التضخم والتوسع إن كان يعني التجذير والتثبيت والنشر والتعميم والبثّ والإعلاء والإحياء فهو مطلوب. وان كان يعني زوال ما هو الثابت (الضرورات) فهو المرفوض.

وبعبارة أخرى: ليس التغيير على إطلاقه ظاهرة سلبية وإنما ما كان منه على حساب الثابت، وأما ما يصبّ في خدمة الثابت وتأكيده وتأصيله وحفظه فهو إيجابي ومطلوب، وقانون هذا وضابطته هو حفظ ثبات عنوان موضوع ومتعلق القضية الشرعية واختزال التغيير في مصداقهما. وواضح أن المستجدّ في حقل الشعائر الذي يمكن قبوله بل الدعوة إليه هو ما يكون في حقل

المصداق مع حفظ ثبات الموضوع للقضية المشرعة وبدقة. وهذا هو الذي ندعيه صغروياً، ومن ثم لم تشكّل هذه المفردات حسب فهمنا، تهديداً لثوابت الدين ومقدّساته بل العكس.

وأما دليل فتح باب التشريع، فيمكن القول بوجاهته إن كان للمتشرعة تشريع، بيد أنه ليس كذلك حيث إنهم لم يمارسوا سنّ قانون وإنما مارسوا التطبيق المأذون به شرعاً، وهو أمر ليس منه بدّ في أي قانون؛ لأنه مهما تفصّل على يد المقنّن إلا أنه لا يمكن أن يكون جزئياً من كلّ جهة، ومن ثم يبقى ذا جهة أو أكثر عامة كلّية تنظيرية، وهي المنطقة التي خُوّل المكلف فيها التطبيق على المصداق الذي يشاء من دون أن يتعبّد بالخصوصية. هذا بالنسبة للعموم الذي لا يتنَزل ولا يتفصل إلا بجعل وتقنين وهو الذي تمّ إيكاله إلى النبي وأهل بيته.

وهناك ما لا يحتاج إلى تنْزيل بصيغة التقنين والجعل حيث يكون انطباقه قهرياً وساذجاً، ومثله أُوكل تطبيقه إلى المكلف من البداية.

وعمومات الشعائر بألسنتها المختلفة من القسم الثاني.

وبهذا يتبلور الخلل في دليل تحليل الحرام وبالعكس؛ إذ

عقدته أنه تشريع، وهو وجيه إن كان بلا غطاء شرعي، وإلا كان التشريع الإلهي المنطبق الطارئ هو المحلّل والمحرّم، وقد عرفت أن التخيير العقلي في المصداق بتخويل من الشارع، وإلا انسحب الإشكال حتى على مثل مصاديق الصلاة بحسب المكان والزمان والساتر وبقية الشرائط.

ويتبلور الخلل في الدليل الآخر الذي حاول تصنيف عمومات الشعائر في القسم الأول، وهو الذي يحتاج في تفصيله إلى الجعل والتقنين؛ استناداً إلى جعل الشارع بعض المصاديق للشعائر. وذلك: لأن صرف تصرف الشارع في إخراج مصداق أو إلحاقه لا يعني أنه من النمط الأول. فالشارع تصرّف في البيع توسعة وتضييقاً ولكن لم يؤثّر ذلك على بقاء عموم البيع قابلاً للانطباق على مصاديقه من دون توسيط للجعل[1].

---

(1) س: ولكن يبقى السؤال عن ضابطة التمييز بينهما فقهياً، وهو مما لم يذكر في كلماتكم؟

ضابطة البدعة والتوقيفية:

ومن أجل أن تتكامل الصورة نلفت إلى قانون البدعة ومنه نتعرف على ضابط التوقيف على الشرع، إذ قد يتبادر إلى الذهن على ضوء النتيجة التي خرجنا بها أنه لم يبق للتوقيف معنى أو مجال، فنقول: قانون البدعة هو نسبة غير المجعول من قبل الشارع إليه، أو الإخبار عنه من دون علم وإن كان في الواقع موجوداً. ولا يعنى من النسبة محض الإخبار وإنما مع التدين والالتزام على أساس أنه من الشارع وذي صبغة دينية.

وعلى هذا فالتوقيف هو حصر التدين بشيء موقوف على الجعل أو على العلم حتى يتوفر ذلك من الشارع.

ج: للتفرقة بينهما عدة طرق، منها: كون الجعل الشرعي من السعة بمكان بحيث ينبسط على كل الأبواب فيكون قريباً في سعته من سعة الأحكام العقلية الفطرية، ومثله يكون من القسم الأول ويعدّ من الأصول الفوقية للتشريع. في قبال التشريعات التحتية المتفرعة عنه فإنها غالباً من القسم الثاني.

وقد يتساءل على هذا الضبط: أنه يعني جواز التدين بشيء إذا لم يكن على أساس أنه شرعي وإنما نتيجة توافق الطرفين والتزامهما كما في الربا من دون بناء على حلّيته، مع أنه لا يمكن الالتزام به؟

والجواب: نعم في الفرضية المشار إليها ليس حراماً من زاوية كونه بدعة ومخالفة للتوقيف، وإنما هو حرام من زاوية أخرى وهي حرمة ممارسة الربا. فالتوقيفية لا تغطّي كل الالتزامات المحرّمة.

وقد يتساءل ثانية عن السرّ في اقتصار كثير من الفقهاء في التوقيف على العبادات فقط، في الوقت الذي يبدو شموله لكل مساحات الدين؟

فالجواب: اقتصارهم لجلاء الأمر فيها، لأن العباديّ لا يؤدّى إلا على أساس أنه من الشارع، وإلا فالجميع عموماً توقيفي من جهة الحكم والمحمول.

هذا بالإضافة إلى أن العبادات ذات حقائق شرعية، وفي مثلها لا بد من إعمال التوقيفية حتى على صعيد المصداق، بخلاف العناوين ذات الحقائق اللغوية كعنوان صلة الرحم وبرّ الوالدين فإن توقيفيتها تقتصر على الحكم وقيدية العنوان له دون ماهية العنوان

والمصداق.

ومما تقدم يتبلور: أن النتيجة التي خرجنا بها في عمومات الشعائر والألسنة الأخرى من إيكال المصداق إلى العرف لا يتقاطع مع قاعدة التوقيف، لأن العناوين المأخوذة في الأدلة ذات حقائق لغوية لا حقائق شرعية، وفي مثلها يقتصر في التوقيف على حكم العنوان دون المصداق[1].

---

(1) س١: في حالة تحديد الشارع لبعض المصاديق هل يمكن استبدالها من قبل العرف بمصاديق أخرى أو أنها تأخذ طابعاً ثابتاً؟

ج: التحديد إن كان بمعنى التعبد بمصداقيتها فلا مجال له في الأفراد التكوينية فلا محالة يكون الدليل الشرعي إرشادياً، وفي الأفراد التعبدية يكون ثابتاً لا مجال لاستبداله ما لم يكن معلّلاً بجهة قابلة للتبدّل.

س٢: وفي حالة تجاذب عنوانين للمصداق، (عنوان الشعائر والإحياء، وعنوان الهتك مثلاً) فهل هناك بعض الضوابط الفقهية التي تنفع في حل مثل هذه التزاحمات ومعرفة الأهمّ، أو معرفة الدرجة المطلوبة في رفع تنجيز عنوان الشعيرة فيما إذا كان العنوان الآخر من العناوين من جهة الحكم كالحرج والضرر، حيث إنه على مبناكم أن رفع هذه العناوين ليس بدرجة واحدة في

فقه متعلّق العمومات:

والحديث في هذه الزاوية يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: قد سبق أن المتعلق في العمومات هو التعظيم والابتذال، حيث وقع الأول متعلقاً للوجوب والثاني متعلقاً للحرمة.

والكيفية المطلوبة لابد أن تأتي متناسبة مع طبيعة الشعيرة (الدالّ) أو المدلول بالشعيرة.

توضيح ذلك: ذُكر في بحث الوضع أن صلة الموضوع بالموضوع له تتوثق وتشتدّ بكثرة الاستعمال وتقادم العلاقة، حتى يصل الأمر إلى الاستعاضة ذهنياً بالموضوع عن الموضوع له.

كل الحالات وإنما لابد من معرفة طبيعة العنوان الأولي، فالحرج الذي يرفع منجزية شرب الخمر لابد أن يكون بدرجة عالية بخلاف الحرج الذي يرفع وجوب الصوم؟

ج:

وبعبارة أخرى: إن كيفية العلاقة وإن كانت مدينة للوضع حدوثاً وبقاءً، بيد أن كيفيتها مرتبطة بعوامل أخرى، ومن ثم لا يمكن تصنيف بيانية العلامات في درجة واحدة وإنما هي حالة مشككة تتفاوت تبعاً لتفاوت العوامل ومدى توفرها.

ولا تشذّ الشعيرة عموماً عن هذا القانون، ومن ثم يتفسّر لنا ما نلحظه من تفاوتها في التعبير، فشعيرة لفظ الجلالة (الله) واسم النبي (محمد) أشدّ تعبيراً من الرزّاق والخالق في الأول، والألقاب الأخرى في الثاني، وهي جميعاً أشدّ من الشعائر الأخرى حتى انفردت في أحكام خاصة من بينها، كحرمة المسّ من دون طهارة، وحرمة التنجيس مطلقاً.

من جانب آخر: إن الشعائر وإن اشتركت في إحياء المعنى الديني وتسويقه إعلامياً بيد أن مداليلها تختلف في السموّ والرفعة، فمضمون المصحف الشريف هو كلام الله تعالى، بينما مضمون كتب الحديث هو كلام المعصوم (عليه السلام)، ومضمون كتب الفقه مضامين الحكم الإسلامي، وبديهي أن المدلول الأول أرفع من المدلول الثاني. ومن ثم يُفهم اختلاف أحكام الهاتك لحرمة الكعبة والمسجد الحرام حيث يُكفّر ويُقتل في الأول، ويُقتل في الثاني من دون تكفير.

وحيث اختلفت الشعيرة دلالةً أو مدلولاً، اختلف التعظيم المطلوب[١].

---

(1) س: هل يستفاد ذلك من نفس العمومات ومعه كيف، أو من اختلاف الأحكام الجزئية المرتبطة بشعائر خاصة التي بين فيها مصاديق خاصة للتعظيم أو مترتبات خاصة على الابتذال مما يتصيّد منها كلّي التفاوت في أداء المتعلق؟

ج: كما ذكرت: يستفاد من مراتب المدلول، وقد يستفاد من خصوصية الدلالة أيضاً، أو من الأحكام الخاصة المترتبة.

النقطة الثانية: الواجب أو الحرام الذي ينطبق على مصاديقه بكيفية مشككة غير متواطية، كالبرّ بالوالدين والمعاشرة بالمعروف مع الزوجة، هل هو كلّ المراتب أو المتيقّن فقط وهو الأدنى في الوجوب والأعلى في الحرمة؟

مرتكز الفقهاء: الثاني، والزائد راجح، فالبرّ الواجب هو الذي يؤدي تركه إلى العقوق، والصلة الواجبة هي التي يلزم من عدمها القطيعة.

من ثم لم يكن فرق بين من يذهب إلى حرمة العقوق ومن يذهب إلى وجوب البرّ على مستوى النتيجة.

وفيما نحن فيه: التعظيم مشكّك؛ حيث لا يقف عند حد، وإنما كلّ تعظيم فوقه آخر، والابتذال مثله: حيث كلّ نمط يوجد الأشدّ منه. ولمّا كان المتيقّن من كلّ منهما هو المطلوب إلزاماً، لم يبق فرق بين مدلولي «عظم» و «لا تحلّ» على مستوى النتيجة. فالتعظيم الواجب هو الذي يلزم من تركه الإهانة، وهي أول مراتب الابتذال، والمراتب العليا مستحبة. والابتذال المحرّم هو الذي لا يقترن مع أيّ ممارسة وجودية -ولو دنيا- معبرة عن التعظيم وإلا كان

مكروهاً[١].

حيثيات في حكم العمومات:

الحيثية الأولى: سبق أن اتضح أن طبيعة الحكم في عمومات الشعائر أولي، وأن الثانوية وإن كانت بيد أنها في زاوية الموضوع، ومن ثم لم يكن الحكم هذا عينَ الأحكام الأولية، كما بدا ذلك من بعض التعاريف، حيث عرّفت الشعائر بالدين وأمر الله، وذلك

---

(1) س: لم يوضّح نكتة التمسك بالقدر المتيقّن وعدم وجاهة التمسك بالإطلاق، ومع الاقتصار على المتيقّن لم يوضح من أين استفيد رجحان المراتب الأخرى؟
ج: الوجه في ذلك: استفادة مطلوبية الطبيعة أو الزجر عنها من خلال التشكيك في مراتبها، فإن المراتب الشديدة والمتوسطة والضعيفة واجدة لنفس الطبيعة والاختلاف إنما هو في الدرجة، فأصل الطلب حيث تعلق بأصل الطبيعة يتأثر حد الطلب بتبع اختلاف حدود الطبيعة، فكلما ازدادت تركيزاً وهي مطلوبة، يزداد الطلب شدة والعكس كذلك: فكلما ضعف التركيز ضعف الطلب.

لاختلاف الموضوع، فهما حكمان بموضوعين متصادقين، فإيجاب البدن كشعيرة يختلف عنه كمنسك حجّ ملاكاً وموضوعاً فحكماً، أقصاه أنهما تصادقا حيث كان المصداق مشتملاً على جنبة الإعلام. وعندما نتأمل في روايات الهدي نلحظ بوضوح البعدين في المصداق.

الحيثية الثانية: هناك تقسيم للثانوي من زاوية الحكم إلى مثبت ونافٍ. والأول من قبيل «المؤمنون عند شروطهم» ووجوب الوفاء بالنذر، والثاني من قبيل: لا ضرر ولا حرج. فالمثبت متضمّن لملاك وجوديّ، في حين يكفي النافي نفي الملاك، وهذا فارق مهمّ في باب التزاحم، بالإضافة إلى الأثر المهم الذي يترتّب على الفرق بينهما في بحث الثابت والمتغيّر في الأحكام والأصول القانونية للأبواب الحديثة المستجدّة.

ويمكن القول إن الحكم في القسم الأول أولي، والثانوية فيه من زاوية الموضوع، فيكون كحكم الشعائر، ولكن مع ميزة للأخير في أنه أمر مرغوب فيه ندب إليه الشرع وحثّ عليه، في حين لا يوجد ذلك في النذر وإنما يجب لو وقع بل قد يكره كثرته، ولا

يوجد ذلك في الشرط وإنما يجب إذا التزم[1].

وإن لم يمكن تصنيف القسم المذكور في الحكم الأولي فحكم الشعيرة على الأقل يبقى وثيق الصلة بالحكم الأولي وإن كان لا يعدم القواسم المشتركة مع الثانوي المثبت[2].

الحيثية الثالثة: اختلف على طبيعة العلاقة بين الحكم الثانوي

---

(1) س: الذي حثّ عليه الشرع هو إحياء الشعيرة وتعظيمها لا استحداث شعيرة، في حين إنه يفهم من كلامكم الثاني وهو غير مستدلّ ولم يتقدم؟

ج: سبق أن عرضنا لعدّة ألسن لقاعدة الشعائر كنشر نور الله وإعلاء كلمته وإحياء ذكره وذكرهم (عليهم السلام)، ومثلها يدلّ على مطلوبية الإيجاد وإدامة الموجود، نظير وجوب صلاة الجمعة فإن الواجب هو إقامتها والسعي إليها بعد الإقامة.

(2) ما هي القواسم المشتركة على تقدير اختلاف هويتهما غير كون كل منهما مثبتاً، وما هي الثمرة العملية التي تترتب على كلّ من الحكمين أم أن الفارق لا يعدو الفارق العلمي النظري؟

ج:

النافي والحكم الأولي بين مشهور -وهو الصحيح- قائل بالتزاحم الملاكي وآخر -الميرزا النائيني ولفيف من تلامذته- قائل بالتخصيص.

ويترتب على هذا الخلاف بقاء مشروعية الحكم الأولي على التزاحم دون التخصيص.

بالإضافة إلى أنه على التزاحم لا يكون الضرر أو الحرج الرافع بدرجة واحدة في كلّ الحالات وإنما في كلّ حالة بحسبها، فالضرر اليسير يرفع وجوب الوضوء إلا أنه لا يبيح أكل الميتة ما لم يبلغ حداً بالغاً يفوق في ملاكه ملاك الحرام، وهذا هو منطق التزاحم الملاكي، وعلى الميرزا أن يكيّف هذه الظاهرة مع التزامه بالتخصيص الذي يقتضي أن يكون المخصص كيفية واحدة في الجميع، ودعواه انصراف «لا ضرر» لا تُقبل ما لم يأتِ بشاهد.

بينما اتفقت الكلمة على أن العلاقة بين الحكم الثانوي المثبت والحكم الأولي ليست هي التخصيص وإنما اشتداد الحكم كما إذا كان الفعل مستحباً فانه يصبح واجباً بالشرط. أو التزاحم الملاكي مع اختلاف الحكمين.

ونسبة حكم الشعائر مع الحكم الثانوي من دون فرق بين أن

يكون مثبتاً أو نافياً كنسبة أي حكم أولي مع الحكم الثانوي. فلا ضرر -مثلاً- يعدّ حكماً ثانوياً طارئاً على حكم الشعيرة ومن ثم فهو متأخر رتبة من زاوية الموضوع. وحيث إن العلاقة هي التزاحم الملاكي لا يكون كلّ ضرر رافعاً لحكم الشعيرة ما لم يأتِ متناسباً مع طبيعة الحكم، خاصة مع تفاوت الشعيرة في قوة الدلالة أو قوة المدلول، فلابد من الموازنة بين قدر الضرر ونمط المتعلق أيضاً لأن اختلافه يعبر عن اختلاف ملاكه في الشدة والضعف.

شكوك وحلول

هناك محاولات استهدفت شرعية بعض صغريات الشعائر السائدة في الوسط الشيعي من خلال وصمها بالخرافة أو الهتك أو الإهانة.

من ثمّ ولأجل أن تأتي دراسة الموضوع متكاملة نسلّط الضوء على هذه المفاهيم لكي نعرف مدى صحة المحاولات المذكورة:

الخرافة

الخرافة تعني: منتجات القوة الواهمة والمتخيلة مع إذعان النفس لها من دون أن تمتّ للحقيقة بصلة، فلا مطابق لها لا في العقل ولا في الحس. فمبدؤها فعل إدراكي خاطئ مع البناء العملي عليه حتى يتمظهر بصورة سلوك وممارسة.

وواضح أن مثل هذا لابد من القضاء عليه وملاحقته في شخصية الفرد والمجتمع لأنه عنصر هدم لا بناء، لا يُقبل فضلاً عن أن يعظّم ويقدّس.

وفي الشعيرة لا تتصور الخرافة في ذاتها بعد أن كانت هويتها العلامية، والخرافة هي التي تلبس صورة الواقع من دون أن يكون لها ذلك.

أمّا مدلولها وهو المعنى الديني فيمكن أن تتسرب له الخرافة، ويكون التمييز حينئذ على أساس الدليل المعتبر.

وهذا يتكئ على خطوة سابقة وهي تشخيص مدلول الشعيرة وبشكل دقيق، وهي محاولة معقدة قد لا تتسنى للفقه وحده ما لم يكن الفقيه ملمّاً بالتاريخ وعلم الاجتماع والنفس حتى يأتي التحديد لمؤدّى الشعيرة موضوعياً.

إلى جانب ذلك لابد من الالتفات إلى أن الرسوم والشعائر كالأعراف والعادات والتقاليد، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، فأسلوب التعظيم يختلف من وسط إلى آخر، بل قد يكون في وسط تعظيماً وفي آخر إهانة. ومن ثم لا معنى لتحميل شعيرة وسط على آخر، ولا معنى لتناول شعيرة الآخر بالنقد من منطلقات الذات، ولا معنى لتنازل أمة أو مجتمع عن شعيرة ذات مؤدّىً سامٍ في وسطه لأنها لا تحمل المؤدّى ذاته في وسط آخر بحجة أنها ظاهرة غير حضارية وأنها خرافة. طبعاً إذا أريد لهذه أن تكون

إعلاماً داخلياً يستهدف المحافظة على الوسط وتأصيله وتركيزه في أعماق النفوس، كما في مثل بعض الشعائر الإسلامية ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم﴾ و ﴿ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ﴾ وصلاة الجماعة. نعم في الإعلام الخارجي لابد أن يكون لائقاً بالآخرين يحاكي عقليتهم وعرفهم ومشاعرهم حتى يترك أثره فيهم، كالوفاء بالمعاملة والالتزام بالقانون، حيث يشكّل سمة بارزة في حياتهم اليوم.

كذا لابد من الالتفات إلى أن الشعيرة تعبر عن هوية وخصوصية وشخصية الوسط الذي يتعاطى بها، خاصة ذات العمق الضارب في التاريخ التي انتهت إلينا كموروث حضاري من جيل إلى آخر لم يساهم إلا في تطويرها وتعديلها، فإن مثل هذه تختزن ثقافة الوسط وأصالته. ومن ثم كان التلاعب غير المدروس فيها - فضلاً عن استبدالها بشعيرة مستوردة من وسط آخر - يؤدي إلى تهجين أو ذوبان الهوية والقضاء عليها.

ومن ثم يفهم اعتزاز الجماعات البشرية بتراثها عموماً حيث يمثّل عصارة حضارتها ويحكي تاريخها ويعبّر عن ثقافتها ويمثّل هويتها، وإلا كان على حساب نسبها وعراقتها وأصالتها.

كما يُفهم حكمة تحريم التعرّب بعد الهجرة وحرمة قراءة

كتب الضلال. ويُفهم خطورة الغزو الثقافي والفكري وإصرار الغازي على تسويق لغته أو أعرافه كواحدة من مفردات خطّته في مشروع الهيمنة؛ حيث إنها تحمل ثقافته التي يبغي نقلها إلى الآخرين بديلاً عن ثقافتهم ومحاولة للقضاء على هويتهم.

كلّ هذا يؤكد الحاجة إلى اختصاص رفيع لمن يريد أن يتناول الشعائر بالبحث أو التعديل أو التغيير أو استحداث شعيرة. ومن دون ذلك يكون اللعب بها من نمط اللعب بالنار و(معظم النار من مستصغر الشرر).

الهتك

الهتك على صعيد اللغة يعني: كشف المستور، أو كشف العوار.

وعرفاً: عندما يقال هتك المؤمن أو هتك المجتمع الديني مثلاً يُقصد منه كشف نقاط الضعف فيه أو إذلاله وإهانته.

والهوان مسبّب عن الهتك يتّصف به المهتوك إذا هُتك. أو أحدهما مسبّب عن الآخر.

وبديهي أن أيّ ممارسة توجب الهتك للمجتمع الديني لا تلتقي مع أغراض الشارع المتمثّلة في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ التوبة/٤٠.

ولكن السؤال: هل الهتك يحصل بصرف استهزاء الآخر أو لا؟

والجواب: إن كان الاستهزاء نتيجة اختلاف الأعراف والشعائر والرموز الموجب لعدم فهم الآخر المدلول الديني عندنا أو فهمه منها معنىً آخر، فلا يوجب الهتك، وبالتالي لا يفرض تغيير الشعيرة، بل إن محاكاة ذوقه وتقليده يتمّ على حساب الهوية.

وان كان بحقّ ونتيجة فراغ المادة الإعلامية أو سوء محتواها فهو موجب للهتك.

نعم ممارسة الآخر الاستهزاء والتشويه للشعائر الحقة وبإعلام مكثّف قد يوجب وقوع المسلمين في جوّ خاطئ فيرى الحسن قبيحاً، وعندها قد يكون من الصحيح وفي حالات خاصة جداً وفي

غير المتأصّل من الشعائر[1] أن يمنع الفقيه أو الحاكم من ممارسة هذه الشعيرة مؤقتاً ولكن لا لأجل الهتك وإنما تفادياً لضعف المسلمين وشعورهم بالنقص الذي هو مفسدة أكبر من مصلحة الشعيرة كما يرى الفقهاء أرجحية ترك المستحب أو ترك المكروه عندما يكون هناك عرف خاطئ يوجب التشهير بمن يعمل المستحب أو يترك المكروه. كلّ هذا شريطة ألا يكون ترك الممارسة موجباً لقوة الخصم وتقهقر المؤمنين نفسياً وإلاّ لم يرجح.

---

(1) س: ماذا يعنى من المتأصل هل الذي ورد فيه نص بخصوصه وهو لا ينسجم مع ما سيأتي من ترك المستحب وربما إلى حد الهجر، أو الواجب أو ماذا؟

ج: نعم هو الذي شرعه الشارع تأسيساً لا إمضاءً كما في السنن الكريمة، أو كون المدلول مما يمتّ بصلة بالعبادات والاعتقادات في قبال المداليل المرتبطة بالآداب وسنن المعايش.

الشعائر الحسينية

الشعائر الحسينية

لما كان البحث في الشعائر الحسينية له خصوصياته وجدلياته استحقّ أن يفتح له ملفّ لوحده ليتمّ الحديث عنه مستقلاً عن الأجواء العامة في بحث الشعائر الدينية.

وسيكون البحث فيها في أكثر من زاوية:

الزاوية الأولى: تصورات سريعة لخلفيات النهضة

الزاوية الثانية: في عموميات الشعائر الحسينية

الزاوية الثالثة: معايير الرواية في الشعائر

الزاوية الرابعة: البكاء على الحسين (عليه السلام)

الزاوية الخامسة: التكييف بين لون من الشعائر الحسينية و((لا ضرر))

الزاوية السادسة: في استحباب لبس السواد على مصاب الحسين (عليه السلام)

الزاوية السابعة: حكم اللعن في زيارة عاشوراء وغيرها مما ورد في الروايات والزيارات متواتراً.

الزاوية الأولى

تصورات سريعة لخلفيات النهضة

الشعيرة -كما سبق- ترمز لمعنىً وتشير لقضية، من ثم كانت البداية المنهجية تحديد المعنى الذي ترمز إليه الشعيرة الحسينية، وسيترك ذلك ظلاله أيضاً على فقه التزاحم في هذا الموضوع.

وبديهي أن المرموز إليه في هذه الشعيرة هو نهضة الحسين (عليه السلام)، ومن ثم سننقل الحديث إلى الخلفيات الفقهية والفكرية لهذه النهضة، حيث نطلّ منها على طبيعة مضمون هذه النهضة وأبعادها وغاياتها.

وسنرى أن المبررات والعلل ليست متعارضة فيما بينها وإنما مجموعها يقدّم صورة متكاملة عن الحدث.

وسيكون الحديث حول هذه النقطة سريعاً حيث لا يمثل جوهر البحث، ومن ثم سنكتفي بما جاء على لسان الحسين (عليه السلام) في تفسير حركته و بيان خلفياتها.

الخلفية الأولى: (إني لم أخرج أشراً ولا بطراً وإنما خرجت

لطلب الإصلاح في أمة جدي محمد لآمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي).

فقد عنون (عليه السلام) طلب الإصلاح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويذكر الأستاذ ميرزا هاشم الآملي أن هذا العنوان أوسع من عنوان الجهاد والحدود والقضاء وتوابعه باعتبار تسالم الفقهاء على بقاء بابه مفتوحاً، وعدم وقوف المعروف والمنكر عند البعد الفردي وإنما يعم البعد الاجتماعي أيضاً، كما أنه لا يختص بعنوان معيّن وإنما ينبسط على كلّ العناوين الفقهية والعقدية حتى مثل التوحيد فإنه «أول الفرائض» والشرك «إن الشرك لظلم عظيم»، وأيضاً لا يعنى به الأمر الإنشائي وإنما إقامة المعروف وإماتة المنكر، ومن ثم كان يبدأ من الإنكار القلبي ويصل إلى حد اليد واستعمال القوة.

وبهذا يفهم «به تقام الفرائض» وأمثالها من النصوص المعبّرة عن مركزية هذه الفريضة.

الخلفية الثانية: (ومثلي لا يبايع مثله) و (إذا بلي الإسلام بمثل يزيد فعلى الإسلام السلام).

حيث كانت البيعة تستبطن قبر الخلافة الشرعية نهائياً وإبدالها بالملكية الجاهلية بعد أن أوشك الانقلاب الذي حصل في السقيفة في صدر الإسلام أن يؤتي أكله بالإعلان عنه لصالح العهد الجاهلي البائد الذي لم يجرؤ الأسبقون على التصريح به فحفظوا الصورة والشعار وتستروا بالشرعية المزيفة حتى حين.

والملفت كما يشير محققو التاريخ أن أول قضية علّل الحسين بها خروجه هو «ومثلي لا يبايع مثله». ومن ثم قيل: إن أحد أهمّ النتائج لهذه النهضة هو فصل السلطة التشريعية والمرجعية الدينية عن السلطة التنفيذية والخلافة.

وقيل أيضاً: إن إدانته عليه السلام لخلافة يزيد إدانة لمشروع السقيفة كله الذي اعتمد في الوصول إلى سدة الحكم على حلف القبائل وقريش.

الخلفية الثالثة: مراسلات أهل الكوفة له كما جاء ذلك في كلماته وخطبه، فإنها توفر الشرط الموضوعي للقيام بأعباء الحكومة.

الخلفية الرابعة: الدفاع عن نفسه الشريفة وعن حرم رسول الله (

ﷺ) كما يشير إليه النص الشهير «ألا وإن الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة وهيهات منا الذلة، يأبى الله لنا ذلك وحجور طابت...».

الخلفية الخامسة: إحياء مشروع الإمامة الإلهية كما يفهم ذلك من النص التالي «وأسير بسيرة جدي وأبي» لا بسيرة الشيخين كما طُلب ذلك من أبيه في اجتماع الشورى. ويُفهم ذلك من رفضه لبيعة يزيد حيث فيها دلالة على بطلان خلافته.

وتأتي الشعائر لتخلد وتلفت وتذكّر بتلك الغايات التي نهض الحسين (عليه السلام) من أجلها.

وتأتي الشعائر لتربّي المجتمع الشيعي على روح المقاومة والرفض للظالم حتى أصبح سمة من سمات أتباع أهل البيت عليهم السلام.

وتأتي الشعائر لتدين على الدوام الخط المناوئ لأهل البيت، وتفصح عن عدم شرعيته كمعادل للتقية التي فرضت على أتباع علي عليه السلام، نظير قضية الزهراء (عليها السلام) في اصطدامها مع الحزب الحاكم.

كلّ ذلك لأن الشعائر ترجمة عملية للمودة القرآنية والتولي

لأهل البيت (عليهم السلام) والتبري من جاحديهم وأعدائهم.

الزاوية الثانية

في عمومات الشعائر الحسينية

ليست هناك مشكلة في الغطاء الشرعي للشعائر الحسينية على مستوى التقنينات العامة، حيث يتجاذبها أكثر من عموم خاص بها علاوة على عمومات الشعائر الدينية.

فأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتناول هذه الشعائر بعد أن كانت الغاية من نهضته (عليه السلام) ذلك وكان الشعار إدامة وإثارة وتجديداً لإنكار المنكر وإحياء المعروف، حيث تحيي في النفوس روح الإقدام وعدم التخاذل والتضحية والفداء بكل شيء ما دام على المقاسات الشرعية.

وأدلّة التولي والتبرّي -كآية المودّة- تشمل الشعيرة هذه لوضوح التعبير فيها عن التولي والتبري.

وعمومات إحياء أمرهم التي طُبّق أكثر من واحد منها على

العزاء الحسيني، وهي تشمل بإطلاقها المستجدّ منه. وطرق هذه الطائفة من الروايات تربو على العشرين كما ظهر ذلك لنا في مراجعة سريعة لها.

وعمومات الزيارة وتعاهد قبورهم والرثاء وإقامة المأتم وإنشاد الشعر، التي دُوّنت في كتاب المزار في الوسائل حيث جمع فيه أكثر من أربعين باباً الكثير من رواياته صحيحة، ومثله البحار وكامل الزيارات وغيرهما.

والزيارة نوع ندبة ورثاء بالإضافة إلى ما تحتويه من التذكير بحقوقهم والشدّ الوجداني بهم.

الزاوية الثالثة

معايير الرواية في الشعائر

ويتمّ التعرض في هذه الزاوية لنقطتين:

النقطة الأولى: ما هي المقاييس التي تخضع لها رواية الحدث التي يتناولها الخطيب في خطابته، والأديب في شعره، والكاتب في دراسته، فهل تخضع لمعايير الرواية الفقهية أو العقائدية أو التاريخية أو القصصية، أو لأكثر من معيار أو لها جميعا؟

وكانت هذه النقطة مثار جدل حيث حاول بعضٌ التعاطي مع روايات الحادثة على حدّ التعاطي مع روايات الفقه، في حين تشدّد بعضٌ أكثر لأن الحادثة ذات بعد فكري/عقدي مع احتمال أنها تخضع لمقاسات البحث التاريخي باعتبار أنها حادثة تاريخية أو تخضع لأصول الفن القصصي باعتبار البعد التصويري فيها.

في البداية لابد من المرور السريع على طبيعة المعايير والمناهج المتعددة:

منهج البحث في التاريخ:

دراسة التاريخ تعتمد منهج الاطمئنان من خلال تجميع القرائن المتعددة والقصاصات المتنوعة حتى تكتمل الصورة ويخرج الباحث بقناعة تاريخية.

فالباحث لا يعتمد على النقل التاريخي كشيء مسلم ومحسوم، كما أنه لا يسقطه عن الاعتبار لمجرد عدم ذكر السند حيث إن غالب الكتب التاريخية لم توجه عنايتها لذكر السند، ومن ثم إذا كان المصدر موغلاً في القدم كان نقطة قوة ومزية له على المصادر الأخرى. كما أنه لابد أن يكون المصدر التاريخي من المصادر المعتدّ بها، بمعنى أنه لم يثبت تدليسه وتزويره للحقائق بشكل عام.

كلّ ذلك لأن الهدف من دراسة التاريخ الموعظة والعبرة لما هو ثابت، فليس المقصود منه إثبات عقيدة أو حكم.

ومسلك تحصيل الاطمئنان هو المبنى العمدة لدى محققي علم الرجال في الجرح والتعديل، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذا العلم يمثّل واحدة من شعب علم التاريخ.

ولا تشذّ رواية واقعة كربلاء في بعدها التاريخي عن هذه

القاعدة، ومن الخطأ المنهجي أن يتمّ الإعراض عن الرواية لمجرد عدم ذكر السند أو لأنها ضعيفة بمقاسات رواية الفقه أو لأن راويها ليس معاصراً للحدث، فإن كل ذلك طلب وتوقع غير منهجي، وإنما هي جميعاً تمثّل قرائن يُضمّ بعضها إلى بعض فينمو الكشف عن الواقع حتى يصل إلى درجة الاطمئنان.

خاصة وإنه قد تظافرت جهود كبيرة بدواعٍ مختلفة لنقل حدث الطف، ومن ثم ذكر البعض أنه لم تحظَ واقعة تاريخية بالرصد والضبط بمثل ما حظيت به واقعة كربلاء.

والجدير بالانتباه: أن الاطمئنان ليس مسلكاً خاصاً بالمنهج التاريخي والرجالي بل هو مسلك عام في جميع العلوم النقلية، فهو لا يقلّ في قيمته واعتباره عن الخبر الواحد الثقة أو الخبر الواحد الموثوق الصدور.

منهج البحث في العقائد:

مشهور متكلمي الشيعة أن العقائد لا تثبت إلا بالقطع، ومن ثم

لا تثبت بخبر الواحد إلا أن يكون قطعياً.

والمعروف لدى محدثي الشيعة أن تفاصيل العقيدة تثبت بالخبر الظني المعتبر وبقية الظنون المعتبرة.

وثلة من أعمدة علماء الإمامية ألفت إليهم الشيخ في الرسائل فصلوا بين المعارف الأساسية فلا تثبت إلا بالقطع، وبين تفاصيل المعارف التي لا يصل إليها العقل فيكفي فيها الظن المعتبر[1].

---

(1) س: هل ضابطة الأساسي والتفاصيل هو كونه مسرحاً لبحث العقل وغيره ، أو المنهجي وغيره، أو الذي يجب العلم به للاعتقاد والذي لا يجب الاعتقاد به إلا بعد العلم، أو الذي يلزم من الرجوع فيه إلى الدين الدور وغيره، وتظهر الثمرة في القطع الحاصل من تواتر الأدلة إذ هو على بعض الضوابط كالضابطة الأخيرة لا ينفع؟

ثم إنكم أضفتم الاطمئنان إلى القطع في الأسس فهل هو إضافة على ما نسب إلى الأعلام أو تريدون القول إن القطع لا يقصد منه اليقين المركب وإنما يكفي الجزم بثبوت المحمول للموضوع وهو عندكم ليس إلا الاطمئنان؟

ج: قد تعرضنا بتفصيل لذلك في كتاب الإمامة الإلهية، وباختصار الأسس هي

ويبدو من السيد الخوئي قبوله لهذا التفصيل، ومن قبل تمايل إليه الأصفهاني والعراقي.

والصحيح هو الأخير كما فصّلنا في ذلك في علم الأصول وكتاب الإمامة الإلهية، ومن ثم فالرواية تنفع حتى لو كانت ضعيفة إن حصل منها ومن غيرها القطع بالتواتر أو الاطمئنان بالاستفاضة. وإلا فإن كان الخبر معتبراً وكان المضمون من تفاصيل العقائد يكفي في الإثبات.

وقد جاء في أصول الكافي في صحيحة عمر بن يزيد ما يدلّ على حجية خبر الواحد المعتبر في التفاصيل، قال: قلت لأبي عبد الله أرأيت من لم يقرّ بما يأتيكم في ليلة القدر كما ذكرت ولم يجحده؟ قال: «أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر، وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع»، ثم قال أبو عبد الله: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين». (الوسائل: أبواب

التي لابد من العلم بها، و

العبادات باب ٢،ح١٩). ولا يراد منه الكفر المصطلح عليه في علم الفقه الذي يوجب الخروج عن الإسلام وإنما درجة مقابلة لدرجة من الإيمان.

منهج البحث الفقهي:

لا شك في الاكتفاء بالظن المعتبر سنداً ودلالة في مجال الاستنباط في فروع الدين، وان كان هناك خلاف فإنما هو على التفاصيل والصغريات.

ومشهور الفقهاء يعتمد حتى الرواية الحسنة إن لم تتوفر الصحيحة والموثقة شريطة أن لا تكون معارضة بما هو أقوى منها.

وحتى الضعيف من النصوص الحديثية كان مورد عناية إذا كان مستخرجاً من كتاب معتبر لأنه يشكل مادة تواتر واستفاضة.

وقد تحدثنا في الأصول وكتاب بحوث في علم الرجال بإسهاب عن خصوصيات الخبر الضعيف، وذكرنا أنه لا يعني المكذوب والموضوع والمدلس، بل ولا يعني دوماً الخدشة في الراوي من حيث صدقه بل قد تكون الخدشة فيه من حيث ضبطه،

كما ذكرنا أن الروايات دلّت على حرمة ردّ الخبر الضعيف بتكذيبه وإنما يرد علمه إلى أهله.

ولا ريب في اشتمال قضية كربلاء على بعد فقهي حيث إنه فعل قام به المعصوم وقد حاول البعض أن يخضع النقل في قضية الحسين لمقاسات الرواية الفقهية فقط تفادياً للنسبة غير الواقعية للمعصوم والتقوّل عليه بما لم يقله، ومن ثم لا نقبل من الحوادث والكلمات على طريقة المنهج التاريخي حتى تثبت بدليل معتبر.

وهذا على إطلاقه غير صحيح، وذلك:

أولاً: بالنقض عليه بسيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبقية المعصومين (عليهم السلام) حيث لم يتردد أحد في التعاطي معها تاريخياً.

ثانياً: بالحلّ، فإن الهدف إن كان هو النسبة إلى المعصوم أو استفادة حكم شرعي معيّن من المرويّات عنه أو استنباط بعد عقائدي من سيرتهم فإن المنهج التاريخي لابد أن يستبعد، وأما إذا

كان الهدف هو الاعتبار التاريخي أو الأخلاقي في مجال مفروغ عن ثبات حكمه فلا ضير في النقل ولو لم يخضع لمقاسات البحث العقائدي أو الفقهي[1]. سيما إذا كان المنقول مستفيضاً بشكل عام.

ثالثاً: إن تحصيل الاطمئنان من خلال تراكم القرائن منهج متبع

---

(1) س: بل ولا حتى التاريخي إذا لم يكن في مجال استخلاص نتائج تاريخية بل كان في مجال التذكير والتربية على أمر ثابت الحكم.
وبالدقة المحاولة المذكورة تستبطن الاعتراض على نقل الحوادث والكلمات من دون إخضاعها لمنهج وإنما تنقل كما جاءت في الكتب، وإلا مع خضوعها لمنهج التحقيق في التاريخ والوصول إلى الاطمئنان لم يبق موضوع للاعتراض؟
ج: لابد للباحث والخطيب والكاتب وغيرهم من استعراض المواد الاحتمالية باستغراق وتأمل ورؤية نقدية تحليلية كي يتمكن من تقدير درجة كل مفردة وقصاصة، سواء من ناحية المضمون أم من ناحية السند ثم يضم بعضها إلى بعض حتى يتولد له الاطمئنان أو الاستفاضة كحد أدنى، ومعه لا يكون الوصول إلى النتيجة مستبطناً لقفزة وطفرة غير مستدلة.

في الفقه والعقائد كما هو معوّل عليه في التاريخ وعلم الرجال، وتصاعد درجة الوثوق تخضع لقانون رياضي وهو حساب الاحتمالات فهو الذي يوفّر الاستفاضة والتواتر في مجموع آحاد الروايات، والغفلة المتفشية في الوسط العلمي فضلا عن الثقافي نتيجة التعاطي الأحادي مع المواد من دون نظرة مجموعية، سيما وإن الاستفاضة تنقسم كالتواتر إلى أقسامه الثلاثة، بل وحتى الخبر الموثوق بصدوره يمكن أن ينقسم إلى الأقسام الثلاثة، والمغيب من الأقسام هو القسم المعنوي والذي يحتاج استخلاصه إلى خبرة مسبقة في الروايات مع إحاطة وشمولية لها.

منهج القصة:

والحديث لا يقف عند القصة وإنما يتعدى إلى أخواتها كالتمثيل والمسرح والشعر وكلّ ما يرمز إلى فكرة ومعنى وحدث عبر المدلول الالتزامي لا المطابقي.

فهو مطابقة يعتمد التخييل ليؤسس بالالتزام لمعنى أو ليخبر عن قضية، من ثم لا تؤخذ القصة بأحداثها وإنما بما ترمز إليه، فلو

لم يكن للأحداث وجود لم تكن كذباً بعد أن كان المعيار على ما تريد بيانه أو تسويقه من المدلول الالتزامي فهو الذي يصبغ القصة بالصدق أو الكذب، بدعوة الخير أو دعوة الشر، بالحسن أو القبح.

والأسلوب هذا قد يعتمد شخصيات وهمية وقد يعتمد الشخصيات الحقيقية ولكن ينسب لها ما لم تفعله لأجل التصوير المعبر عن عمق المأساة وشدة الفاجعة والإفراط في الظلم، أو المعبر عن شدة الإباء والصلابة والصمود.

والتعبير الدارج على لسان بعض الخطباء بلسان الحال يقصد منه الأسلوب الثاني الذي يعتمد الشخصية الحقيقية.

نعم لابد من الإلفات إلى طبيعة الأسلوب وقد تكون قرينته معه كما يحصل ذلك في الشعر والفيلم وطريقة العرض وأمثالها.

وكثيراً ما يعتمد الأسلوب القصصي خصوصاً والتخييلي عموماً في المنبر الحسيني والشعر، ولا معنى والحالة هذه أن يحاكم المدلول المطابقي بالصدق والكذب والمبالغة وشيء من هذا القبيل وإنما المعيار كله على المدلول الالتزامي وما يتركه الأسلوب المذكور من إيحاءات خاطئة أو صحيحة.

فإذا ثبت تاريخياً شدة تفجّع الحوراء وجزعها لا ضير أن يصوغها بلسان الحال شريطة أن يأتي متناسباً مع الحقيقة حيث إنه يتبعها، وأما إذا ترك انطباعاً عن استسلام أهل البيت فهو كذب.

في الوقت ذاته لابد أن لا تختزل عاشوراء بهذا الأسلوب فيكون على حساب الرواية والتوثيق التاريخي وعلى حساب البعد الفقهي وعلى حساب البعد العقائدي في القضية، لأن المفروض في هذا الأسلوب الأدبي أنه كالحاشية يستعان به على توظيف الحقائق وشرحها وتخزينها في اللاوعي والوجدان ويستعان به في نمو العاطفة الصادقة إلى جانب الحقيقة بعد أن لم يكن الفرد البشري مجرد علبة لحفظ المعلومات وإنما مزيج من الفكر والعاطفة فلابد أن تبقى الحقائق واضحة المعالم على المستويين، فالإفراط في هذا الجانب يستبطن مناقضة للغرض منه حيث قد ينتهي بضياع مستندات الحوادث وطمس الحقيقة وتحوّل الحدث إلى خرافة أو أسطورة.

فالمنهجي أن تستبطن المراسيم سرد الأحداث ودراستها وعرض الروايات وبيان آراء كبار الطائفة المستنبطة منها إلى جانب

إثارة العاطفة والوجدان بالأسلوب الأدبي الذي يعتمد الإثارة اللازمة.

النقطة الثانية: لغة الذوق والاستبعاد والاستحسان لابد أن تستبعد نهائياً في دراسة مضمون النقل.

ففي الحيثيات الفقهية والعقائدية لابد أن تخضع لموازين الاستنباط فيهما وإلا كان اجتهاداً شخصياً لا قيمة له، وكان اجتهاداً في عرض النص المرفوض شيعياً.

وواحدة من أوليات الموازين أن يكون الباحث من ذوي الاختصاص وإلا لم يحقّ له منهجياً النفي والإثبات والترجيح والاستبعاد.

وفي الحيثية التاريخية لابد أن تعتمد القرائن والمسح الشامل للمصادر في عملية النفي والإثبات بدلاً من تحكيم الذوق والاستحسان.

من ثم -وعلى سبيل المثال لا الحصر- إنكار اجتماع حرم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في يوم الأربعين مع جابر الأنصاري مع اختلاف النقل وأنه في نفس السنة أو في سنة أخرى اعتماداً على فرضية

اختلاف طريق الشام للمدينة عن طريقه إلى العراق، أو استناداً إلى قصر فترة السفر أو لقصور المادة الجغرافية عن الطرق آنذاك، غير معقول وحده. خاصة وأن سيد الشهداء وعائلته وصل كربلاء من المدينة في ظرفية أربعة وعشرين يوماً.

وعلى فرض توفر قرائن هذه الدعوى وتمامية الإنكار منهجياً فهو رأي اجتهادي لم يصل إلى حد الضرورة ومثله لا يبرر التحامل على الرأي الآخر وتسفيهه وتصوير أنه دخيل على التراث أو شيء من هذا القبيل.

وإنكار مرجعية مثل مقتل ابن طاووس والخوارزمي أو أمثالهما في قضية زواج القاسم ابن الإمام الحسن واحدة من بنات الحسين (عليه السلام)، بالإضافة إلى عدم تناسب جو الزواج والفرح مع جو يوم العاشر من المحرم المهول والمحزن، وجه استحساني؛ إذ مرجعية المقاتل المذكورة بمعنى أنها مصادر معقولة حيث يحتمل أنهم توفروا على مصادر لم تصل إلينا فلابد من قبولها بمستوى إثارة الاحتمال بدلاً من رفضها وتهميشها.

خاصة وإن مثل السيد ابن طاووس -كما حكى ذلك السيد

الخوئي في مقدمة معجم رجال الحديث عن المحقق أغا بزرك الطهراني في كتابه تاريخ علم الرجال- قد وصل إليه ما يزيد على مئة ونيف مصنف رجالي، هذا فضلاً عن مصادر الرواية والحديث وكتب السير والتاريخ. والمتتبع لكلام الشيخ المفيد يلمس وفرة كتب السير والتاريخ آنذاك.

كما أن المصادر لم تعكس لنا حصول جو الفرح بهذا الزواج كي يستبعد لعدم تناسبه مع ذلك اليوم. وأصل الزواج يمكن أن يكون يستهدف إحياء سنّة أو لأن بعض المقامات التي تكتب للشهيد لا تنال وهو أعزب، إزاء كل هذه الاحتمالات المضادة لا يكون الإنكار المذكور منهجياً، وإذا كان هناك إصرار على تحقيق هذا الموضوع فلابد أن يتم من خلال قنواته الاجتهادية باعتماد منهج البحث التاريخي المشار إليه.

فلابد من التنبه إلى ضرورة الالتزام بالمقاييس والضوابط أياً كانت نوعها، وإن التفريط في ذلك غير مبرر، خاصة وقد عرفنا حساسية الحادثة عبر خلفيات النهضة ومن خلال العمومات التي تتلبس الشعيرة بعناوينها كالأمر بالمعروف.

وقد تبلور: أن حادثة الطف لما كانت ذات أبعاد متعددة، بعد عقيدي وآخر فقهي وثالث تاريخي، أن يتمّ التعامل مع روايتها في كل بعد بمنهجه بدلاً من التعاطي الأحادي أو المختلط، فيتم التعامل بالطريقة الفقهية الدقيقة غير المسطحة مع نصوص الحدث فيما لو أردنا أن نستنبط منها حكماً فقهيّاً كمشروعية أو وجوب الثورة ضد الحاكم الظالم،وهكذا.

الزاوية الرابعة

البكاء على الحسين عليه السلام

أولاً: الإشكاليات في البكاء على الحسين عليه السلام:

الإشكالية الأولى: البكاء يعبر عن حالة سلبية انهزامية، خلفيتها عقد نفسية.

الإشكالية الثانية: روايات البكاء مشتملة على مضامين مرفوضة عقلياً، حيث تحمل المدلول المسيحي وهو أن المسيح قتل نفسه ليكفّر عن ذنوب أمته، وبالتالي تستبطن التشجيع على الذنب والانحراف.

بالإضافة إلى ضعف سندها.

الإشكالية الثالثة: لو تمّت هذه الروايات سنداً بيد أنها لا تدلّ على تشريع ثابت للبكاء وبنحو القضية الحقيقية وإنما هي قضية خارجية خاصة بفترة الأئمة التي هي فترة التقية حيث كان البكاء

هو الوسيلة الحصرية للتعبير عن الرفض السياسي للأنظمة القائمة آنذاك. وأما في مثل عصورنا فلا حاجة للبكاء أو على الأقل ليس أسلوباً حصرياً للتعبير عن الرفض والمعارضة.

الإشكالية الرابعة: ولو تمّت دلالة الروايات على التشريع الثابت للبكاء إلا أنها لا إطلاق فيها لحالة الإغراق في هذه الممارسة وبشكل دوري وبحدّ يعطي انطباعاً عن الشيعة أنهم ذوو عقد وشذوذ وأمراض روحية واضطراب نفسي.

الإشكالية الخامسة: منافاة البكاء وبالطريقة الدارجة للصبر والرضا بالقضاء والقدر.

الإشكالية السادسة: إن التمادي في البكاء يسبب طغيان حالة الانفعال غير المعقلن على الاعتبار بنهضة سيد الشهداء، خاصة إذا كانت عموم الشعائر ذات صبغة عاطفية.

الإشكالية السابعة: إن البكاء يساهم في تفريغ شحنة النفس وطاقتها التي لابد أن توجه ضد العدو، فإنه يستوعب الصدمة في داخل أعماق النفس فيقوم بتهدئتها في وقت هي أحوج ما تكون إلى الإثارة والغضب لإدامة حالة الرفض والمواجهة ضد الأنظمة.

ومن ثم جاء أن قريش منعت من البكاء على قتلاها في بدر كي يبقى الغضب مخزوناً قابلاً للتفجير في حرب أخرى.

الإشكالية الثامنة: نهي الحسين (عليه السلام) الفواطم من البكاء وشقّ الجيوب وخمش الوجوه.

ثانياً: البكاء في التحليل العقلي

قبل الدخول في تقييم هذه الرؤى النقدية نلفت إلى أن البكاء حسب ما يبدو من النصوص يعتبر من عمدة الشعائر بل هو لبّها وروحها، فتفريغها منه مسخ لا يبقى معه معنى ومضمون لها[1] فهو

---

(1) س: الذي يبدو من النصوص أن المضمون الحقيقي لهذه الشعائر المتنوعة هو الحزن والانكسار القلبي وإلا فالبكاء واحدة من المعبرات إلى جانب الأخريات فيبقى قسيماً لها؟

ج: المستفاد من عشرات الأبواب التي جمعها صاحب الوسائل في أبواب المزار وغيره هو شدة الانفعال والجزع وهو ملازم للبكاء، فالملاحظ في الكثير من الزيارات وغيرها من نصوص الشعائر اشتمالها على هذا المضمون، من دون أن

ليس قسيماً لها وإنما بمثابة المقسم.

وحينما نطالع النصوص نجد ما يقرب من خمسين مفردة استعملت فيها بين مرادفة للبكاء أو ملازمة له.

وإن نصوص البكاء من الكثرة بمكان يمكن القول إنها مستفيضة بل متواترة، في الوقت الذي اشتملت على مجموعة من الصحاح، وجاءت بأكثر من خمسين طريقاً، وإلى جانبها جاءت روايات الجزع الذي هو عبارة عن التفجع الشديد وعدم التصبر والإفراط في الحزن بأكثر من عشرين طريقاً مجموعة منها صحيحة السند.

من ثم يمكن القول عن مقولة ضعف السند إنها على أقل تقدير تعبّر عن التفريط في الفحص والتتبع.

ثم إن البكاء فعل من أفعال النفس الجوانحية ومن ثم تناوله أكثر من علم يُعنى بشؤون النفس الداخلية.

ينفي ذلك قيمة الدرجات الدنيا والمتوسطة للحزن.

والنفس البشرية ذات أجنحة وهوامش متعددة يمكن ضبطها في فريقين:

القوى الإدراكية: وهي بين حضورية وحصولية، والثاني بين قوة الحس والخيال والوهم والعقل.

والقوى العملية كالشهوة والغضب والعقل العملي.

ومهمة الفريق الأول الإدراك، ومهمة الفريق الثاني التحريك والبعث أو الردع والزجر.

والفريق الثاني يتأثر بالجانب الإدراكي، ومن ثم يمكن تعريف حقيقة الإنسان بأنها مزيج من العلم والعمل، إذ في الحيوان يضمر الجانب الإدراكي أو ينعدم، كما أن الصفات العملية وزِّعت على الحيوانات، فتجد البعض تبرز فيه صفة الوفاء، والآخر الغدر، والثالث الشجاعة، ورابع الجبن وهكذا، وفي كلّ ذلك عبرة للإنسان خاصة عندما يلتفت إلى أنه يحشر على صفته الغالبة عليه، فباطنه قد يكون كأحد هذه الحيوانات.

من ثم كانت أهم خطوة هي التوازن بين القوى الإدراكية بعضها مع بعض، والتوازن بين القوى العملية بعضها مع بعضها الآخر

حتى تأخذ طابع الاعتدال فلا يجنح نحو الإفراط أو التفريط، والتوازن بين الفريقين.

ومدخل الشيطان قوة المخيلة حيث يدعو الإنسان من بعيد قائلاً: ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم ... ﴾ إبراهيم،٢٢.

وكنموذج لفعل النفس: التقديس و التشكيك فكلاهما فعل تقوم به النفس إزاء شيء، وقد راج في بعض الأوساط الحملة على ظاهرة التقديس واستبدالها بالتشكيك بحجة أنها غير صحية حيث إنها تغلّف التفكير فتمنعه من الإبداع والخلاقية، على العكس من التشكيك حيث يضع الفكر أمام كل الاحتمالات ومن ثم يأتي انتقاؤه منهجياً.

في حين أن التقديس ليس إلا إذعان النفس وخضوعها لشيء أدركت أنه حقيقة الذي يترتب عليه المتابعة وانقياد القوى العملية وتجانسها مع إدراكاتها وعدم تمردها عليها. وحينئذ إن كان ما أدركته النفس حقيقة من كبد الواقع فالخضوع مطلوب ومبرر ومنهجي؛ إذ من الخسران التفريط به وعدم وضع حريم حوله، وان

كان المدرك لا أساس له من الواقع فالتقديس يزيد في الطين بلة[١].

---

(1) س: أولاً: التقديس كما يفهم من اللغة ليس الخضوع والإذعان وإنما التنْزيه والقبول المطلق.

وثانياً: المعيار الذي وضعتموه للتقديس الإيجابي كيف يمكن الاستفادة منه في غير الضروريات باعتبارها معلومة الصحة والمطابقة ولا يحتمل فيها الخطأ إذ في النظريات احتمال البطلان موجود؟

وبعبارة ثانية: التقديس منطقي في البديهيات التي لا تقبل التعدد والنسبية وأما في النظريات التي هي مسرح لتعدد الاجتهاد والفهم المتنوع فلا معنى للتقديس وإضفاء صفة الواقع على الإطلاق على الحقيقة التي انتهى إليها؟

ج: أولاً: التنْزيه قد يكون عن البطلان أيضاً، وهو على مراتب باعتبار اختلاف درجات الحقيقة، بين الضرورة الأزلية، إلى الضرورة الذاتية بالذات، إلى الضرورة الذاتية بالغير.

ثانياً: بحكم أن النظري منشعب عن البديهي وأنه في مدار البديهي، وبحكم أن الاحتمال خارج عن ذلك المدار فتقع مصادمة بين الاحتمال المصطنع واليقين.

ثالثاً: في موارد اليقين النظري لا معنى للبحث عن اليقين الضروري ومعه لا

بل عدم متابعة العلم ينتهي بالأخير إلى زوال العلم، لأن العلاقة والتأثير والتأثر بين العلم والعمل متبادل، فكما أن العلم يقتضي نحواً من العمل كان العمل كحد أدنى سهيماً في تثبيت المعلومة، فالتمرد على العلم ومعاكسة القوى العملية لمدركاتها ينتهي بتبخر المعلومة وزوالها. ومن ثم ذكر الأصفهاني أن الآية الكريمة﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ في بداية الأمر وإلا على مستوى النتائج ﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾.

بالمقابل: التشكيك السلبي ليس استعراض الاحتمالات والفحص فيها ثم الموازنة بينها، فإنه ظاهرة منهجية تدخل في صميم عملية الفحص والتنقيب عن الواقع، وإنما هو التعايش مع الريب والبناء عليه الذي يترتب عليه الإعراض عن مفاد الأدلة والمواد العلمية وعدم الإمعان والتروي في تقييم الاحتمالات

مبرر لرفع اليد عن النظري ما دام وفق المقاسات المنطقية لمجرد وجود احتمال مخالف له. نعم البحث والفحص يختلف سنخاً عن التشكيك.

والموازنة بينها.

التشكيك السلبي هو الوقوف عند الاحتمال أو التمادي إلى حالة الميلان إلى الاحتمال الضعيف والأضعف والابتعاد عن الاحتمال القوي والأقوى.

ويمكن تعريفه (التشكيك السلبي) برفع اليد عن اليقين الإجمالي بالاحتمال التفصيلي في طرف.

وميزة منطق القرآن والسنة عن بقية المناهج أنه يمنهج كل الهوامش في شخصية الإنسان فيخلق منه شخصية متوازنة على صعيد الإدراك بقواه المتعددة والعمل بقواه المتعددة وصعيدهما معاً.

فالتساؤل والتشكيك مقبول وذو قيمة منطقية إذا كان مقدمة للفحص فالاستقرار على نتيجة فإن «العلم كنوز مفاتحه السؤال»، وأما الوقوف عنده كظاهرة حضارية أو شعار مقدس تحت غطاء نفي التقديس أو الحرية الفكرية فهو حالة مرضية تمنع من تكامل الإنسان ورقيه المنشود. فالإيمان بالحقيقة ولو عن تقليد الذي يجعله في مهب الزوال حينما يواجه شبهة أو رأياً مضاداً يبقى

أفضل من الوقوف عند الشك والريب حيث يسبب له الاستفادة من هذه الحقيقة بدلاً عن الحرمان المسبب عن الإعراض وعدم الاعتناء بها، ومن هنا جاء ذمّ القرآن للريب لأنه حالة من الإعراض عن الفحص الموزون في المواد كماً وكيفاً والمعادلة بينها والتقوقع في بوتقة الشك.

والبكاء نموذج آخر لفعل النفس.

وقد تعددت التفسيرات لهذه الفعالية وهي جميعاً لا تخرج عن حقيقته أو لوازمها المعبرة عنه.

من ثم يمكن القول أنه عبارة: عن تأثر وانكسار في البعد العملي نتيجة لإدراك معين قد يكون ملائماً وقد لا يكون ملائماً فتدمع العين لحزن أو شوق.

ولا يشذّ البكاء عن غيره من فعاليات النفس في عدم كونه علامة صحة بالمطلق وإنما يتحدد بتبع المعنى المدرك فإن كان صادقاً كان التفاعل والانفعال عنه إيجابياً وإلا كان سلبياً.

بالإضافة: إلى أن التفاعل الإيجابي له سقف بحسب طرف ومتعلق البكاء وبحسب الواجبات المزاحمة الأخرى، فليست

إيجابيته مطلقة في كل مورد وحالة حتى لو تمادى وأفرط على ما يزيد على قابلية الحالة أو حتى لو كان غير موجّه أو موجهاً ولكن لغاية غير موجّهة.

فالبكاء نتيجة الحرمان من كمال إيجابي لأن الإدراك حقيقي وكماليته حقيقية فالتأثر مبرر ولكن شريطة أن يكون مستهدفاً في ذلك توفير طاقة جديدة على الحركة يعوّض فيها حرمانه بالإقلاع أو تذليل الموانع التي كانت وراء هذا الحرمان.

أما البكاء نتيجة حرمان توفر عليه صديق حسداً وتأثراً من فقده ووجدان الآخر له متمنياً أن يصبح الآخر مثله لا أن يصبح هو مثل الآخر فإنه سلبي.

والبكاء لفقد عزيز لا بأس به إذا كان عن محبة ورحمة (تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول ما لا يرضي الرب)، شريطة تناسبه مع حجم الحالة وقابلية المورد وعدم كونه تبرّماً وسخطاً وانفعالاً من قضاء الله وقدره.

فتلخص: أن البكاء مؤشر صحة إذا كان عن إدراك صادق، وكان المدرك كمالاً مفقوداً، وكانت الغاية موجّهة، وكان البكاء

محدوداً بحدّ الحالة.

وبهذه والقيود للبكاء الإيجابي يمكن أن نتفهم بكاء النبي يعقوب على ولده النبي يوسف ﴿ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ مع علمه بحياته، وبكاء الصديقة فاطمة الزهراء (عليها السلام) على فقد الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) وبكاء السجاد (عليه السلام) على أبيه حتى فارق الحياة، فإنها وأمثالها ليست من النوع السلبي للبكاء وليست إفراطاً وإغراقاً غير مبرر لأن طرف ومتعلق البكاء من المعاني السامية التي تستحق هذا اللون من التعاطف والبكاء.

ليس البكاء بهذه الأطر وسيلة لتفريغ شحنة النفس وتقليلاً من طاقة الحركة وتهدئة لحالة الغضب المطلوبة في صراع الإنسان المقدر له في هذا العالم -كما حاول البعض أن يستفيده من تعريفات وُجدت في علم النفس فسّرت البكاء على أساس أنه ردّ فعل وتنفيس عن الضغط الذي يشعره الإنسان نتيجة الكبت والحرمان والظروف المختلفة، فيأتي علاجاً لهذه الحالة يعيد النفس إلى حالتها الطبيعية المتوازنة، مجنّباً إيّاها الاضطرابات والعقد والأمراض الروحية أو الانفجار غير المعقلن التي تترتب

على الكبت والضغوط التي تتجاوز المعدل الطبيعي).

لأن التعريفات المشار إليها لا يُفهم منها تلك المحاولة كنتيجة فضلاً عن أن تؤخذ فيها، وإنما غاية ما يفهم منها أن البكاء يجنّب الإنسان الخروج عن طوره الطبيعي في ظلّ ظروف الصراع التي تملي عليه فيبقيه محتفظاً بتوازنه بدلاً من الهزيمة.

والغاية من البكاء هي التي تحدّد حيثيته ووجهته، فبكاء المظلوم يبقيه دوماً في جوّ ظلامته ويديم روح المقاومة في شخصيته وعدم الذوبان في شخصية الآخر ولكن بشكل عقلاني بدلاً من الانفجار بصيغة انتحارية غير متعادلة.

وبذا تتبلور الإجابة عن واحدة من النقودات الموجهة للبكاء التي حاولت أن تختزله في وجهة معينة ذات طابع سلبي، في حين أنا نقبل وجود مثل تلك الحالات المعبّرة عن روح الهزيمة والتخاذل ولكنها لا تمثّل كلّ حالات البكاء وبشكل مطلق.

والمجتمع الشرقي عموماً يتميّز في توفّره على وفرة العاطفة والوجدان والكثير من الفضائل العملية. وهي ظاهرة تسترعي الانتباه، خاصة وإن مجتمعات الغرب تعتبر متمدنة بالقياس إلى

الشرق، والمفترض في القانون أن يساهم في سلامة مجتمعه بل رقيّه في كل حيثياته، ومع ذلك نجد البعد العاطفي في المجتمعات التي تعدّ في بعض المقاييس متخلفة في قانونها محدودة في حرياتها أرفع وأكثر طراوة من غيرها وأن الحاكم في المجتمع الآخر عقلية الأرقام والمادة.

وضمن قانون تركيبة النفس من الجانبين العلمي والعملي، وقانون التعادل في الشخصية بالتوازن بين قوى النفس يمكن أن تسجّل هذه الظاهرة ميزة حسنة لمجتمعات الشرق. وقد كان لهذا الاختلاف مداليله الاجتماعية حيث ساهمت في صنع مجتمعين لكل منهما أعرافه وملامحه الخاصة به وظواهره المنبثقة عن تشكيلة النفس وكيفية صياغتها.

فضمور العاطفة، الوجدان، الحس الداخلي الذي ابتليت به بعض المجتمعات يمكن أن يكون واحداً من خلفيات التضخم في أنواع الأمراض والاضطرابات الروحية المشاهدة في تلك المجتمعات حيث يساهم في تفكيك النسيج الاجتماعي القائم على العاطفة كنسيج الأسرة والعائلة والقبيلة.

ويتلخص: أن المعلوماتية من دون عاطفة ووجدان صادق لا تصلح الفرد والمجتمع، وإنما المجموع منهما يصوغ الإرادة التي تمثّل أعزّ ما يملك الإنسان.

بل المشاهد أن البكاء وأخواته من مفردات العاطفة تختزل الطريق إلى الفضيلة وإرادة الخير وممارسته بحيث تفوق في التأثير على عشرات المحاضرات والتنظيرات الفكرية.

وهذه حقيقة هامة تنبّه إلى أن شعب العقل العملي الذي يعتمد الجذب والنفر، البسط والقبض، الميل والإعراض، الحب والبغض، التولي والتبري، وغير ذلك من ألوان فعله والقوى المنضوية تحت سلطته، أكثر فاعلية من العقل النظري الذي يعتمد الإدراك بنحو الوجود والعدم، النفي والإثبات، الحمل والسلب، الدمج والتفصيل، الهوهوية والتفكيك.

وفي هذا السياق يُفهم ما قصّه القرآن على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾.

فالجمود على إدراك الحقائق من قناة العقل النظري والتعاطي معها بلغة رقمية مفرغة من الإحساس المرهف، ليس ظاهرة

حضارية بقدر ما هو تمرّد على الفطرة في أحد جانبيها وهو العقل العملي، حيث صُمّمت بكيفية مزدوجة على العلم والعمل، الفكرة والعاطفة، المعرفة والإحساس، شريطة عدم الإفراط والتفريط.

ثالثاً: البكاء في القرآن

لقد حظي هذا الموضوع بقسط لا بأس به من الآيات الكريمة، لاحظ مثلاً لا حصراً قوله تعالى:

- ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ]٨٢[وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ المائدة٨٢-٨٣
- ﴿ وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلاَّ يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾ (التوبة،٩٢) الظاهرة في البكاء

الممدوح حزناً على الحرمان من المشاركة في فعل الخير الذي كانوا يودّون فعله بلهفة.

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًاوَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاًوَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء،١٠٧-١٠٩).
- ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم،٥٨).
- وبكاء يعقوب على يوسف وهو نبي والقران يخلد ذكره ويخلد فعله كنموذج للاقتداء: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ قَالُواْ تَالله تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ

مِنَ الْهَالِكِينَ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]، (يوسف ٨٤-٨٦).

- ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ﴾ (النجم ٥٩-٦٠) الظاهرة في ذمّ الضحك وأسبابه كالبطر والفرح الحيواني، وعدم البكاء من خشية الله وأهوال يوم القيامة.

هذه الآيات تدلّ بوضوح على مطلوبية البكاء وإيجابيته مادام محتفظاً بمقوماته التي ألفتنا إليها.

---

(1) س: هل يمكن أن يستفاد من الآية أن الشكوى كانت بالبكاء ومن ثم نتوفر على مدلول جديد للبكاء حيث يكون نوعاً من الذكر الأفعالي وعملاً عبادياً إذا كان مشروعاً؟

ج: لا ريب في انطباق العديد من العناوين العبادية على البكاء كالخشوع ورقّة القلب والانكسار والاستجداء والاستعطاء من الحضرة الإلهية والتوبة والأوبة وغيرها شريطة توجّه الباكي إلى الساحة الربوبية ولو إجمالا وارتكازاً كما في حالة الغريق.

في الوقت ذاته يتحامل القران في أكثر من آية على الفرح ويذمّه ولكن لا مطلقاً وإنما الذي يكون ناشئاً عن حدث دنيوي أو ترقّبه:

- ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ القصص٧٦.
- ﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاء بَعْدَ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ هود١٠.
- ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ الحديد،٢٣.

وإلا إذا كان الفرح لفضيلة أو مرتبط بالآخرة فهو ممدوح:

- ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ يونس٥٨.

إلى جانب ذلك نجد تأكيد القران على مدح الخشية والإشفاق والخشوع وهي صنو البكاء أو من لوازمه ومسبباته التوليدية،

والمسبب التوليدي إذا كان مستحباً، كان سببه كذلك. لاحظ مثلا:

- ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاء...﴾ الزمر،٢٣.
- ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ الأنبياء ٩٠.
- ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ...﴾ الحديد ١٦.

وقد اتضح أن القرآن لا يصنّف البكاء بل الانفعال عموماً في السلبي مطلقاً، وإنما فصّل -كما في الروايات- بين ما كان عن حقيقة ولغاية محمودة؛ فهو إيجابي ، وبين ما كان عن وهم أو لغاية سيئة فهو سلبي.

والروايات في فضيلة البكاء من خشية الله وفضيلة البكاء على الحسين متواترة كما أسلفنا.

بل في بكاء يعقوب حتى ابيضاض العين وذهاب نور البصر يبدو أن شدة الانفعال لحقيقة أمر محمود جداً وأنه من مصاديق القاعدة الفقهية المتصيّدة من الأبواب المختلفة وهي (جواز المخاطرة في سبيل الفضيلة الشرعية والعقلية) التي يأتي الحديث عنها بشكل مفصل في نقطة لاحقة.

ونلحظ ذلك بوضوح في وصف علي (عليه السلام) للمتقين حيث صعق همام صعقة كانت روحه فيها مع أنه (عليه السلام) كان يتخوّف من ذلك عليه.

ومدح أمير المؤمنين الموت غمّاً أسفاً عندما غارت خيل معاوية على الأنبار، حيث قال: «فلو أن امرأ مات أسفاً ما كان عندي ملوماً» لأنه مات عن حمية للدين.

ونرى في زيارة الناحية: «فلأبكين عليك بدل الدموع دماً».

كذا لطم الفواطم الخدود وعلو صراخهن وإغماء الإمام الرضا مرتين حينما أنشده دعبل قصيدته المعروفة، كما جاء في عيون الأخبار مسنداً.

وما روي في البحار (ج٤١، ص١١) من إغماء علي (عليه السلام)

مراراً من الخشية[١].

وما روي في البحار (ج٤٦، ص١٠٨) من بكاء السجاد حتى كان يُخشى عليه التلف.

وما روي في علل الشرايع (ج١، ص٧٤) من علة خدمة موسى لشعيب وأنه لكثرة بكائه من خشية الله حتى أنه أصيب بالعمى مرة ثانية بعد ما شفاه الله تعالى من المرة الأولى.

وما روي من فعل الرباب زوجة الحسين (عليه السلام) وأنها لم تستظلّ تحت سقف عامر من شدة تأثرها حتى ماتت بعد عام مع أنه كان بمحضر من الإمام السجاد (عليه السلام) وتقريره.

وما جاء في خطبة السجاد (عليه السلام) على مشارف المدينة عندما رجعت قافلة الحسين (عليه السلام): «وكيف لا ينصدع قلب لقتل سيد

---

(1) وقد جاء في البحار ج٤١،ص٥: قيل: وما سيماء الشيعة يا أمير المؤمنين؟ قال أمير المؤمنين: خمص البطون من الطوى، يبس الشفاه من الظماء، عمش العيون من البكاء.

الشهداء)).

والمتتبع يحصل على حالات كثيرة لهذا النمط من المخاطرة بالنفس أو الأعضاء بسبب الانفعال الشديد حتى يخرج بنتيجة واضحة أنه مبرَّر ومرغوب فيه وحسِن ما دام لإحياء أمر حقيقي ولفضيلة ولشأن أخروي.

رابعاً: نقد الإشكاليات في البكاء

على ضوء ما تقدم من تحليل ظاهرة البكاء وموقف الشريعة منه نعود للإشكاليات ثانية لنقدها والإجابة عنها:

نقد الإشكالية السادسة: إنه من غير المعقول أن تبدو ظاهرة عاطفية من دون أن تكون معلولة لإدراك مسبق لحقيقة الشيء، كيف والبكاء نوع من التأثر المسبب عن شدة الإذعان والإخبات

لحقيقة ما[1]، وفي مصيبة الحسين (عليه السلام) يعبر عن شدة العلاقة والانجذاب نحوه والنفر والرفض لأعدائه والتجاوب مع الحدث. ولاشك في أنه بهذا القدر من المعرفة نوع تضامن مع وليّ الله تعالى والصراط الحق والمعروف، وإنكار المنكر، لا مثل الجمود والحياد

---

(1) س: ولكن بم نفسر المسموع من أن بعض أنواع الموسيقى توجب البكاء كما يوجب بعضها الطرب، إذ مثله لا علاقة له بالفكرة المسبقة وإنما هو تأثير في القوى العملية بشكل مباشر، ومعه كيف نستبعد هذا الافتراض وهو وجود أصوات توجب البكاء ولو من دون التفات إلى المضمون؟

ج: اللحن المحرم يعبث بقوى وغرائز النفس، نظير الدغدغة الموجبة للضحك القهري. وهو غير ما نحن فيه مما كانت المعاني وصور الحدث والمأساة هي الموجبة للبكاء رافقها لحن مناسب أو لا.

س: ولكن بالوجدان نجد أن التأثر والبكاء لا يحصل بالصور والمعاني وحدها ما لم ينضم إليه الصوت الحسن فقراءة قصيدة قد لا تهز مشاعر الإنسان ولو كانت رائعة ومعبرة ما لم يحسن أداؤها من خلال خطيب ذي صوت رقيق وحسن، مما يعني أن الانفعال للصوت أو له وللفكرة معا؟

الذي يعني انعدام الحمية الدينية والذوبان في المنكر والانفعال به.

بالإضافة إلى: أن البكاء عليهم ترجمة للتولي والتبري، الحب والبغض وتجذير لهما، فهو تعبير عنهما من جهة وتجلية لهما من جهة أخرى.

نعم في الوقت ذاته دعت الروايات إلى التدبر والتأسي بالمعصوم ومثله لا يتمّ إلا بعد دراسة سيرتهم وحياتهم واستخلاص العبر والدروس. ومن ثم كان المطلوب الأمرين معا -العَبرة والعِبرة- وعدم طغيان جانب على آخر.

نقد الإشكالية الثانية: وسنقف عند شقها الثاني دون الأول وهو ضعف السند لما عرفت من أنه إشكال يعبر في أحسن حالاته عن عدم التتبع.

وأما الشق الثاني والذي قد يستشهد له ببقاء الكثير على المعصية مكتفياً بالمشاركة في مراسيم عاشوراء بحجة أنها تكفر عن السيئات.

فالجواب عنه: بالنقض في مثل: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾، و﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ

ذَلِكَ﴾ ، وروايات البكاء من خشية الله تعالى، وروايات فتح باب التوبة "حتى تبلغ الروح التراقي"، وروايات المغفرة "كيوم ولدته أمه" بعد الحج حتى جاء التعبير: «فاستأنف العمل»، وغيرها من الروايات المتضمنة لآثار الأعمال العبادية المروية من الفريقين التي يتخيل منها الإغراء بالمعصية.

والحلّ:

١- إن كل هذه النصوص لابد أن تفهم على أنها ترغيب بالعمل الصالح وتشجيع على التوبة عما سبق من المعاصي وعدم القنوط واليأس من روح الله تعالى، لا الإغراء بالمعصية.

٢-ولو سلّمنا جدلاً بالفهم المذكور إلا أنه يبقى العاصي التائب أدنى درجة من غير العاصي استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ ...﴾ ، الظاهرة في أن التائب من الذنب لا يكون في مصاف ودرجة غير مرتكب الذنب المستعصم عن المعصية المتطهر منها، وفي مثله رادع عن المعصية رغبة في تلك المقامات العالية وطمعاً بها.

٣- إن ما ورد من النصوص مقتض وليس علة تامة، فالبكاء

والحج والاستغفار وما شاكل.. كلّها مقتضيات للمغفرة فلا ضمان فيها لتوفر عدم المانع، فلا تكون مغرية بالمعصية بل مغرية بالالتزام والإلحاح بالتوبة عما سبق؛ إذ ربما هو عدم المانع.

٤- إن الأعمال الصالحة المذكورة توجب الغفران فيما سبق من المعاصي ولا ضمان للتوفيق إليها لو عاود المعصية، فالحج يوجب المغفرة لما سبق من ذنوبه ولكن قد لا يوفق في المستقبل إليه ثانية.

٥- ورد أن الموت على الولاية يوجب غفران الذنوب، ولكن ليست هناك ضمانات أنه يموت عليها فيما لو بقي مستغرقاً في المعصية إذ قد توجب -أو بعضها- زوال الإيمان، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون ﴾

أو يقال: إن العمل الصالح مشروط الثواب عليه بالموافاة والموت على الحق وإلا لم ينفعه بل قد تكتب كل سيئاته السابقة عليه، وبالتالي القيام على الذنب قد يكون سبباً في زوال الإيمان فتأتي النتيجة مقلوبة تماماً.

٦- يمكن أن يقال: إن العمل الصالح يترك أثره التكويني على النفس وهو تقوية المناعة إزاء الذنب، وبالتالي يمكن أن تكون هذه الأعمال التي جاء ذكرها في الروايات ورتّب عليها هذا الثواب للترغيب فيها توجب وجدان هذه المناعة فينفر عن المعصية تدريجياً حتى تصبح ملكة في شخصيته.

نقد الإشكالية الأولى: يتبلور مما تقدم أن العقد النفسية تتجمع وتتراكم عند من لم ينفعل، فالانفعال حالة طبيعية بل مطلب طبيعي لخلق حالة التوازن والاستقرار في الشخصية، فالذي لا ينفعل ويكبت مشاعره هو الذي يُخشى منه. وهناك بعض الدراسات لحياة كبار المجرمين في التاريخ خرجت في واحدة من نتائجها أن هؤلاء لم ينفسوا عن انفعالاتهم بالشكل الكافي فكانت حياتهم التي جنوا بها على أنفسهم وعلى البشرية تعبيراً آخر عن الكبت والعقد الدفينة التي لم يتم التعبير عنها عبر القنوات الطبيعية.

نقد الإشكالية السابعة: سبق أن عرضنا لأمثلة معاكسة تنبئ عن أن البكاء يديم حالة الرفض السياسي للأنظمة غير المشروعة[1].

نقد الإشكالية الخامسة: إن البكاء على الحرمان لا ينافي الصبر، بل النصوص الواردة في أبواب الميت توجه نحو ذكر مصاب رسول الله عندما يصاب الإنسان بمصيبة، وهو يعني ترغيب التشريع نحو توظيف الطاقة العاطفية في مصاب فقد النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث لا تقاس نعمة وجوده بوجود الحبيب، فهي دعوة إلى نقل النفس من الهم الشخصي إلى الهم المحبذ فان البكاء على الحبيب لا يوصل إلى نتيجة بل قد ينتهي إلى السخط على الله تعالى والاعتراض على قضائه، بخلافه على المعصوم فإنه بكاء على

---

(1) س: وقد يؤكد ذلك الأمر بالاستمرار على البكاء حتى ظهور القائم من آل محمد فإنه يدلّ على أن ميزة البكاء هي إدامة حالة الرفض وعدم الذوبان والتراجع أمام الظلم؟

ج: نعم.

الحرمان من هذه الفضيلة والنعمة التي لا تعوض.

فالأمر بالاستمرار بالبكاء على الحسين (عليه السلام) حتى ظهور القائم (عليه السلام) ليس جزعاً مذموماً.

ومن ثم كان الاستثناء من عموم النهي عن الجزع في روايات الجزع على الحسين (عليه السلام) منفصلاً لا متصلاً، باعتبار أنه ليس جزعاً من قضاء الله تعالى وإنما من الظالمين وجريمتهم، ومنه نطلّ على مقياس الجزع المكروه وأنه كراهة قضاء الله تعالى وبالتالي الانهزام أمام المصيبة وفي مثله المطلوب الصبر على قضائه تعالى: (اللهم اجعل نفسي مطمئنة بقدرك راضية بقضائك صابرة على نزول بلائك..). ولو انعكسا بأن جزع من فعل الظالم ولم يصبر عليه لم يكن مذموماً، بل كان الصبر مذموماً كصبر المسلم على اعتداء الكافر عليه فإنه يعبّر عن عدم الغيرة على الدين لا عن الصبر.

ومن ما تقدم يمكن أن نتفهّم جواب العقيلة: (ما رأيت إلا جميلاً)، متزامناً مع عميق حزنها وبكائها أحبتها وجزعها مما قام به المجرمون في حقهم.

نقد الإشكالية الثالثة: إننا نقر ظهور بعض النصوص في هذا

البعد، ولكن لا دليل على زوال ظرف التقية.

كما لا دليل على عدم استمرارها بعد أن كان البكاء أسلوباً للتبري الصريح مع إثارة وجدان الآخر من دون ردود فعل سلبية قد تترتب على الوسائل الأخرى الصريحة.

كما لا دليل على حصر النصوص بها، إذ بعضها مطلق والآخر غريب عن المسألة السياسية، وثالث يحمل قرينة على وجود غايات أخرى في البكاء غير البعد السياسي.

نقد الإشكالية الثامنة: إن النهي المشار إليه مغيى بعدم شماتة الأعداء في ظرف ما زالت المعركة مفتوحة، حيث إنا نقبل أنها استمرت في حركة السبي. وإلا بعد انتهاء الثورة فعدم البكاء وعدم إثارة العواطف والوجدان وبحد أصبح سمة وعرفاً شيعياً يوجب قبر الثورة وإسدال ستار النسيان عليها وضياع كل الأهداف التي من أجلها كانت، وهو خذلان للحسين (عليه السلام) ما بعده خذلان.

ويؤكد ذلك نهي الحسين (عليه السلام) ابنته سكينة عن البكاء بصيغة (إذا قتلت ..)، فإن (إذا) ظرفية وليست شرطية ومن ثم تدلّ على النهي عن البكاء في ظرف القتل، والمعركة ما زالت مفتوحة.

هذه حصيلة الأجوبة عن الإشكاليات المتعددة التي تناولت البكاء[1].

وفي ختام البحث هذا نلفت إلى مجموعة من الروايات حول البكاء تيمنّاً، وإلا فهي غنية عن البحث بعد ما كانت متواترة، حيث إن الأبواب التي تناولت مجمل الشعائر الحسينية تربو على الأربعين باباً وهي تشير بشكل أو بآخر إلى البكاء، بالإضافة إلى النصوص الخاصة به.

ومن تلك النصوص: ما جاء في الوسائل في كتاب المزار

---

(1) س: حينما نطالع هذه الإشكاليات نلحظ أنها تلتقي على رفض البكاء أو الإغراق فيه من دون جامع يجمع بين هذه الوجوه، مما ينبئ عن وجود رفض مرتكز سابق على الدليل تم الاستناد إليه في رفض هذه الظاهرة فكان الدليل لتبرير هذا الرفض المسبق، خاصة وأن هذا الرفض بين نمط معين من الناس مما يثير تساؤلاً حول هذا المرتكز أنه ربما يكون مستورداً؟

ج:نعم.

الباب السادس والستين، الحديث الأول، وهو صحيح بل من الصحيح الأعلائي.

وقد ذكر بطريقين آخرين صحيحين أيضاً.

- الحديث: (مَن ذكرنا عنده ففاضت عيناه ولو مثل جناح الذباب، غفر الله ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر).

ومنها: الحديث الثالث من الباب ذاته، وقد روي بطرق ثلاثة، أحسنها طريق علي بن إبراهيم.

- الحديث: (أيما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين حتى تسيل على خديه بوّأه الله بها غرفاً يسكنها أحقاباً، وأيما مؤمن دمعت عيناه حتى تسيل على خده فيما مسّنا من الأذى من عدونا في الدنيا بوّأه الله مبوّأ صدق، وأيما مؤمن مسّه أذى فينا فدمعت عيناه حتى تسيل على خده من مضاضة ما أوذي فينا، صرف الله عن وجهه الأذى وآمنه يوم القيامة من سخطه والنار).

ومنها: الحديث الخامس صحيح إبراهيم بن هاشم عن الريان بن شبيب، وقد اقتطعه الوسائل وجاء في عيون أخبار الرضا (ج١، ص٢٩٩) كاملاً.

وأحاديث أخرى دلّت على بكاء السماوات والأرض والحجر والمدر، وقد تزيد على عشرة طرق، ذكرت في مصادر السنة كتاريخ دمشق لابن عساكر في ترجمة الحسين (عليه السلام) فضلاً عن المصادر الشيعية.

والقرآن يشير إلى حقيقة بكاء السماء والأرض في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاء وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ الدخان، ٢٩، فإنّ نفي الفعل ظاهر في الشأنية.

الزاوية الخامسة

التكييف بين لون من الشعائر الحسينية ولا ضرر

قد يُستدل على المنع عن مثل التطبير واللطم والضرب بالسلاسل بحديث "لا ضرر" على اعتبار أنها توفر موضوع القاعدة.

ولكن يمكن المنع عن مثل هذا الاستدلال بوجوه ثلاثة، هي باختصار:

الوجه الأول: عدم تناول عموم (وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) و(لا ضرر) قصوراً أو تخصيصاً لموارد إيقاع الإنسان نفسه في التهلكة في سبيل فضيلة دينية أو عقلية ممضاة من قِبل الشارع، حتى لو كلّف الإنسان حياته، بل هو مشمول بالمدح والثناء.

ويتبلور هذا الوجه عند مراجعة النصوص وكلمات الفقهاء في حالات مشابهة:

الحالة الأولى: فتواهم في باب الحدود في الدفاع عن النفس والعرض والمال مع الظن بالسلامة أو الاطمئنان بها أو احتمال التلف، فقد كانت الفتوى بالوجوب في الدفاع عن النفس في

الشقوق الثلاثة. بل أفتى البعض بالوجوب حتى مع الظن أو الاطمئنان بالتلف.

وفي العرض قالوا بالوجوب في الشقين الأولين، مع الاختلاف في صورة احتمال التلف بين القول بالوجوب كما في النفس أو القول بالجواز.

وفي المال قد ينسب إلى الأكثر القول بالجواز في الشقين الأول والثاني إلا إذا كان المال خطيراً فقد يجب، وفي صورة احتمال التلف أيضاً نسب جواز الدفاع إلى الأكثر.

وقد تمسّك الأعلام في ذلك برواية معتبرة السند (من قُتل دون مظلمته فهو شهيد).

ويستخلص من ذلك أن الدفاع نوع من الغيرة والإباء، كما يشعر بالعلة التعبير (دون مظلمته) حتى لو كان مالاً، مع أنه مهما بلغ لا يساوي النفس سيما وأنهم لم يقيّدوا الكمية بالخطيرة، مما يعني أنه ليس من باب التزاحم وإلا كانت الأولوية لحفظ النفس مهما تصاعدت كمية المال، وإنما هو من الدوران بين حفظ النفس وحفظ الفضيلة (الإباء، إنكار المنكر، الدفاع،الحمية..).

ومن ثم كان القتل في سبيل إنكار المنكر في الجملة جائزاً.

الحالة الثانية: بكاء يعقوب (عليه السلام) إلى حد العمى، فإنه يعبر عن ممدوحية مثل هذا الفعل وإن انتهى إلى العمى ما دام منبثقاً عن تشوّق وحب للكمال المتجسد في النبي يوسف (عليه السلام).

الحالة الثالثة: بكاء شعيب (عليه السلام) من خشية الله تعالى حتى أُصيب بالعمى مرتين كما جاء ذلك مسنداً في علل الشرائع.

الحالة الرابعة: سجود أبي ذر حتى العمى وهو من الحواريين لا من عموم المتشرعة، وكما هو حال الكثير من الصحابة، من دون أن يعيب عليهم أحد من المتشرعة؛ مما يكشف عن وجود سيرة، بل كان ذلك بمرأى من المعصوم (عليه السلام).

الحالة الخامسة: بكاء السجاد (عليه السلام) إلى حد تخوف من حوله عليه، وقد جاء ذلك بعدّة طرق غير طريق كامل الزيارات، وقد احتج (عليه السلام) بفعل نبي الله يعقوب.

ومثله بكاء نبي الله آدم (عليه السلام)، وبكاء الزهراء (عليها السلام).

الحالة السادسة: إغماء الرضا (عليه السلام) مرتين حينما أنشده دعبل في الحسين (عليه السلام)، مع أن الإغماء طبياً في معرض التلف.

الحالة السابعة: كلمة علي (عليه السلام) عندما غار جيش معاوية على الكوفة: (.. فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً لما كان به ملوماً بل كان فيه عندي جميلاً)، وواضح أن المقصود من الموت غماً وحزناً وكمداً هو الموت الاختياري ولو عبر مقدمات بعيدة وإلا لم يكن معنى لنفي اللوم.

وقد نعثر قرآنياً على هذا المضمون، وهو من مدركات العقل أيضاً.

الحالة الثامنة: خطبة علي (عليه السلام) في وصف المتقين التي انتهت بموت همام، وقد كان الإمام يتوقع ذلك حيث تمنع ثلاث مرات مصرحاً أنه يتخوف عليه لرقة قلبه وشفافيته، كما عقب الإمام على موته: ((أما والله لقد كنت أخافها عليه))، ثم قال: ((أهكذا تصنع المواعظ البالغة بأهلها))، وقد أجاب (عليه السلام) عن سؤال السائل الاستنكاري: (فما بالك يا أمير المؤمنين؟) فقال (عليه السلام) : ((ويحك إن لكلّ أجل وقتاً لا يعدوه وسبباً لا يتجاوزه..))، فالحادثة تدلّ على أن الأمير (عليه السلام) إنما سمح بذلك لأنه ميدان فضيلة والموت فيه موت في سبيل الله تعالى.

الحالة التاسعة: عدم استظلال الرباب تحت سقف حتى ماتت.

الحالة العاشرة: ما جاء في خطبة السجاد (عليه السلام) حين دخول المدينة (أي قلب لا يتصدع ..) الظاهر في أن الإقدام على فعل في معرضية التلف لا حظر فيه إذا كان لفضيلة.

الحالة الحادية عشرة: رمي الحسين (عليه السلام) الماء من يده في اليوم العاشر من المحرم غيرة على عياله مع أنه كان في معرض التلف.

ويجمع الكلّ: أن الإقدام على فعل في معرض التلف لا يوجب اللوم ما دام من أجل الفضيلة.

نعم لابد من المفروغية مسبقاً عن كونها فضيلة معتدّاً بها عند الشارع.

كل هذا كان بياناً لاستثناء التلف[1] من أجل الفضيلة من

---

(1) س: أولاً: هل المستثنى في ما نحن فيه التلف حتى مع العلم به أو المعرضية للتلف؟

الضرر المحرم بنحو التخصيص.

وهناك وجه عقلي للقاعدة المذكورة يبين فيه قصور عموم أدلة لا ضرر عن شموله لمثل هذه الحالات، وهو: أن الهلكة وإن كانت فناء إلا أنه ليس كل فناء وإنما الذي يكون سدى وعبثاً وإلا لم يكن إلقاء للنفس في التهلكة، والمفترض في الحالات المشار إليها أنها ليست إلقاء عبثياً وإنما لغاية وهي الفضيلة.

ومن ثم لم تكن نصوص الجهاد في سبيل الله مخصصة

ج: المعرضية للتلف والمخاطرة بالنفس أو البدن أو عضو منه، وأما صورة العلم بالتلف فيدخل في باب التزاحم.

ثانياً: هل معنى ذلك أن مخالفة التقية والتعرض للتلف جائزة ومعه كيف نصور وجوب التقية مع الخوف؟

ج: مورد التقية ولا سيما العزيمة منها يختلف مورداً عن المقام، لأن التقية لحفظ الدين والدماء والأعراض ونحوها من الحرمات، بخلاف المقام فانه إحياء الدين والفضائل الشرعية والفطرية بالمخاطرة بالنفس فهو من رعاية الأهم على المهم المحتمل.

للاضرر لأنه ليس إلقاء عبثياً. وحينما ندقق في مناظرة يعقوب (عليه السلام) مع أبنائه نلحظ أنه لم ينف لهم حرمة الإلقاء فقط عن بكائه وإنما جهّلهم في تطبيق الضرر على بكائه كما يبدو من ﴿ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾

ويؤكد كل ذلك عدم ذم العقل لمثل هذه الإلقاءات مما يعني أنها خارجة تخصصاً لا تخصيصاً.

الوجه الثاني: ما ذكرناه في قسم الشعائر الدينية من أن مبنى المشهور هو حاكمية "لا ضرر" على الأدلة الأولية إلا أنها لبّاً من باب التزاحم لا التخصيص، خلافاً للميرزا النائيني وأتباعه حيث اختاروا الثاني، في الوقت الذي تنسجم فتواه في باب العزاء مع الأول.

وطريقة الفقهاء مع هذا التزاحم عدم تقديم كل درجة من الضرر على كل حكم حتى لو كان من الأهمية بمكان، فالضرر الذي يرفع وجوب الوضوء لا يصلح أن يرفع حرمة أكل الميتة ما لم يبلغ درجة عالية من الضرر كي يفوق في أهميته أهمية حرمة الميتة.

وبعبارة أخرى: لابد أن يكون الضرر متناسباً مع طبيعة ملاك الحكم الأولي كما هو مقتضى التزاحم.

والمدعى في هذا الوجه: أن الشعائر بأقسامها تفوق في الأهمية الضرر الشخصي حتى لو بلغ تلف عضو عند البعض، بل في فتوى الشيخ خضر بن شلال التعميم لتلف النفس أيضاً.

نعم إذا كان الضرر على المذهب مثلاً فاقت أهميته على أهمية الشعيرة، بل ينتفي حينئذ موضوع بل ماهية الشعيرة كما اتضح مما مرّ في ماهية الشعيرة.

والدليل على تلك الأهمية: أولاً: من الثوابت التاريخية أن قبر الحسين (عليه السلام) تعرض للهدم عدة مرات، فقد هدمه المنصور أولاً، ثم هدمه الرشيد مرتين وقطع السدرة التي كانت علامة على القبر، ثم هدمه المتوكل أربع مرات وأجرى الماء عليه، ثم هدم الموفق سقيفة الحرم..

ومثل هذا يدلّل على حساسية الأنظمة من زيارة الشيعة لقبره (عليه السلام)، وأن في الزيارة تعريضاً للنفس للهلاك.

وقد أكدت روايات كتاب المزار هذه الحقيقة، حيث اشتملت

على الإشارة إلى الرعب والخوف الذي كان يواجهه الزائر، ومع ذلك حثت على الزيارة بل على الدعاء لقضاء الحاجة تحت قبته الشريفة.

ولعل أحد حِكم استجابة الدعاء تحت قبته الشريفة هو تخليد ذكره (عليه السلام)، وقد انتدب كلٌ من الإمام الصادق والإمام الهادي (عليهما السلام) من يدعو لهما بالشفاء تحت قبته، وقد اعترض المنتدب بأنه هو الحائر فأجابه (عليه السلام): نعم ولكن لله مواقع يحب أن يُدعى بها وأنا أحببت ذلك.

وقد اشتملت صحيحة معاوية بن وهب والمروية بسند آخر صحيح على حكم زيارته (عليه السلام) ويظهر منها أن المخاطرة في الزيارة وأنها في معرضية التلف.

وعلى هذا الأساس أفتى جملة باستحباب الزيارة حتى مع الخوف، بل عقد الوسائل باباً عنونه باستحباب الزيارة عند الخوف.

الدليل الثاني: ظهور النصوص الكثيرة في أن الزيارة أفضل من الحج الندبي، وفي بعضها يتحرج الإمام من ذكر كل الفضائل لئلا يهمل الحج.

وعلى ضوء هذه النصوص قدّم كلّ من الجواهر واليزدي وجوب زيارة الحسين بالنذر على وجوب الحج، وقد علله الثاني بعظم الملاك.

الدليل الثالث: الروايات الدالة على أهمية الولاية ومحوريتها وأنه ما نودي الناس في الإسلام بشيء كما نودي بالولاية. وعظمة الشعائر من عظمة الولاية لما سبق من أنها تعبير وترجمة عنها.

الدليل الرابع: هناك العديد من الروايات دالة على عدم الإمهال مع ترك الحج، ومن ثم لو لم يجب الحج على أحد في عام كان من الواجب على إمام المسلمين أن يبعث مجموعة لإحياء هذا الطقس.

ونفس هذا اللحن موجود في زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) (عوجل بالنقمة، اصطلمته البلية..) و(أخذ على شيعتنا الزيارة في كل عام) و(فريضة على النساء).

هذا التشاكل الكبير بين ألسنة روايات الحج والزيارة حدا ببعض كبار الطائفة تصنيف شعائر وزيارة الحسين في الأركان التي كتب الله تعالى على نفسه حفظها وعدم انطماسها فإن بها بقاء

الدين.

والأركان هي القرآن والحج والمسجد الحرام والمشاهد المشرفة وشعائر الحسين (عليه السلام)، (فوالله لن تمحو ذكرنا ولن تميت وحينا..)، وهي عبارة أخرى عن الثقلين فلم يفرط الله بها في القضاء والقدر لا على مستوى الإرادة التكوينية ولا على مستوى الإرادة التشريعية.

الدليل الخامس: شواهد الوجه السابق، فإنها إن لم تتم للوجه السابق تتمّ لهذا الوجه بلا ريب، فتعريض الإمام نفسه للتلف وهي نفس معصوم دليل أهمية الشعائر من دون شك.

من ثم يفهم سرّ إدراج الميرزا القمي في جامع الشتات (ج٢، ص٧٨٧) الشعائر الحسينية في باب الجهاد، فإنه إن دل على شيء فإنما يدل على اتحاد الملاك في البابين.

وواضح أنّ هذا الوجه إنما يصار إليه مع الإغماض عن الوجه السابق الذي هو قريب في حد نفسه وإن كان يحتاج إلى تمحيص أكبر.

الوجه الثالث: انتفاء الضرر صغروياً عن أقسام العزاء التي قيل

إنها مضرة، لأن الضرر بحسب التحديد الشرعي لا يتناول مثل هذا النقص فإنه لا يعدو شق البطن للعلاج ولا يعدو الحجامة.

نعم هناك كلام أشار إليه النراقي في العوائد، وهو أن الضرر المحرم ليس كلّ نقص وإنما خصوص النقص غير المعوض، ولكن هل المقصود من العوض خصوص الدنيوي أو يشمل الأخروي أيضا؟

وقد أصرّ النراقي على الثاني وأن الضرر المحرم هو غير المعوض في الدنيا والآخرة، وأما إذا كان معوضاً في أحدهما فهو ليس ضرراً محرماً، بل حتى مع الحمد العقلي لا يكون محرماً.

وواضح أنه على هذا المسلك ليست الموارد المذكورة في الشعائر من الضرر المحرم لأنها معوضة في الآخرة ومورد للمدح العقلي[1].

---

(1) س: ما هو الفرق الفارق بين هذا الكلام للنراقي والوجه الأول على التخصص والخروج الموضوعي فإن كلاً منهما يصوّر خروج الضرر موضوعاً. إلا أن

ولكن المشهور خص الضرر المحرم بالنقص غير المعوض دنيويا، فينحصر الجواب بما ذكر في هذا الوجه من أن هذا القدر من النقص الذي يترتب على الشعائر ليس من الضرر العقلائي وإنما هو كالحجامة والفصد[1] فإنها حتى لو لم تكن نافعة لا يقال عنها

يقال إنه في الوجه السابق لم يركّز على فكرة التعويض والفائدة الأخروية وإنما ركّز على الفضيلة والكمال التكويني الموجود في هذا العالم، إلا أنه بهذا المقدار لا يصلح فارقاً وعلى الأقل لا يجعل من الوجه السابق قاعدة مستقلة كما حاولتم عنونته بذلك؟

ج: لم ينبّه النراقي على خصوص المخاطرة بالنفس والبدن في مورد الفضيلة الشرعية والعقلية وإن لم تكن من بيضة الدين ونحوها وإن لم تكن المخاطرة وقاية.

(1) س: ولكنه في الحجامة والفصد والعمليات الجراحية يكون الضرر فيها معوّضاً بإزالة ضرر أهمّ وأكبر، ومن ثم لم يكن قياس الضرر المترتب على الشعائر في محله؟

ج: ليس بالضرورة أن يكون فيها إزالة بل قد تكون ممانعة ودافعة لوقوع ضرر ولو متوسط، ولا ريب أن في الشعائر الحسينية وقاية لأهل الدين عن أضرار

ضرر وإنما عبث.

وقد أفاض الأعلام في الحديث عن الوجهين الثاني والثالث.

قاتلة ومهلكة بالهلاك الأبدي.

الزاوية السادسة

في استحباب لبس السواد على مصاب الحسين عليه السلام

- الوجه الأول: وردت روايات في أبواب لباس المصلي أن لبس السواد لبس أهل النار ولبس الأعداء ولبس بني العباس، ولكن ذهب الأكثر إلى الكراهة وبعض شاذ من المحدثين إلى الحرمة.

وقد ذكرنا في القسم الأول كفاية الحل بالمعنى الأعم لاتخاذ الشعيرة.

- الوجه الثاني: إن النهي عمن يتخذه لباساً وزياً وأما اتخاذه شعاراً للحزن فليس مشمولاً للروايات، ومن ثم نفى البحراني واليزدي الكراهة حتى في الصلاة.
- الوجه الثالث: لبس المعصوم السواد حزناً أو تقريره كما ذكر في أكثر من مصدر.

- فالحسنان لبسا السواد على أبيهما ستة أشهر كما ذكره ابن أبي الحديد (ج٤، ص٨). نقلاً عن أبي الحسن علي بن محمد المدائني المؤرّخ المعروف. وقال: «وكان خرج الحسن بن علي عليهما السلام إليهم -إلى الناس بعد شهادة أبيه- وعليه ثياب سود.
- وروى ذلك ابن سعد في طبقاته (ص٧١ في ترجمة الحسن بن علي (عليه السلام)، والسيد علي خان المدني في الدرجات الرفيعة (ص١٤٧) عن فضائل الأشراف (ص١٤).
- وعن الأصبغ بن نباتة أنه قال: دخلت مسجد الكوفة بعد قتل أمير المؤمنين (عليه السلام) ورأيت الحسن والحسين عليهما السلام لابسي السواد). المصدر (ج١٦، ص٢٢).
- والفاطميات والعقائل لبسن السواد والمسوح وكان

السجاد يطبخ لهن الطعام لأنهن شغلن بإقامة المأتم، كما جاء ذلك في محاسن البرقي (ج٢، ص١٩٥)، وفيه دلالة على تقرير المعصوم.

- روى الكليني والبحار (ج٤٥، ص١٨٨)، والوسائل (ج٢، ص٨٩٠) عن محاسن البرقي (ط: ٢٠ جزء) و (ج٢، ص٣٥٧) والمحاسن ص(٤٢٠ح١٩٥)، بسنده عن عمر بن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: لمّا قُتل الحسين بن علي (عليه السلام) لبس نساء بني هاشم السواد والمسوح وكنّ لا يشتكين من حرّ ولا برد وكان علي بن الحسين (عليه السلام) يعمل لهنّ الطعام للمأتم.
- نقلاً عن كتاب «النشر والطي» بإسناده عن الرضا (عليه السلام) أنّه قال ـ في حديث في فضيلة يوم الغدير ـ وهو يوم تنفيس الكرب... ويوم لبس الثياب ونزع السواد.

- وفي إقبال الأعمال (ص٧٧٧) في فضيلة يوم الغدير يذكر رواية لبس السواد.
- ومثلها روي في البحار عن كتاب المحتضر للحسن بن سليمان الحلّي بإسناده عن أحمد بن إسحاق القمّي عن الإمام العسكري (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين في فضيلة التاسع من ربيع الأول «أنّه يوم الغدير الثاني ويوم تنفيس الكربة ويوم نزع السواد». (بحار ج ٩٨، ص٣٥٤)؛ مستدرك الوسائل (ج٣، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧).
- وروي في ما جرى في الشام على قافلة سيد الشهداء (عليه السلام) بعدما أذن لهم يزيد بالرجوع وطلبوا منه النوح على الحسين (عليه السلام): «ولم تبقَ هاشمية ولا قرشية إلاّ ولبست السواد على الحسين وندبوه». (البحار ج٤٥، ص١٩٥).

- وفي مستدرك الوسائل (باب ٤٥) من أبواب لباس المصلي يذكر رواية أخرى في هذا المجال.
- وفي الوسائل (باب ٤٥) من أبواب لباس المصلي يذكر رواية أن الحسين (عليه السلام) كان لابساً حين قُتل جبة دكناء.
- وفي مقتل أبي مخنف (ص٢٢٢) عندما أخبر النعمان بن بشير بقتل الحسين (عليه السلام): «فلم تبقَ في المدينة مخدّرة إلاّ وبرزت من خدرها ولبسوا السواد وصاروا يدعون الويل».
- وروي في الدعائم (ج٢، ص٢٩١) عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنّه قال: «لا تلبس الحادّ ـ المرأة في حدادها على زوجها ـ ثياباً مصبغة ولا تكتحل ولا تطيّب ولا تزيّن حتى تنقضي عدّتها ولا بأس أن تلبس ثوباً مصبوغاً بسواد».
- وقد أفتى بمضمونه الشيخ في المبسوط (ج٥، ص ٢٦٥.٢٦٤) والمحقق في الشرائع في حداد الزوجة،

والفخر في الإيضاح.

- وروى صاحب الصفار في بصائر الدرجات عن البزنطي عن أبان بن عثمان عن عيسى بن عبد الله وثابت عن حنظلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً بعد أن يصلّي الفجر في المسجد وعليه قميصة سوداء. وذكر (عليه السلام) أنّه توفّي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك اليوم (بصائر الدرجات ص٣٠٤ـ٣٠٥، وبحار الأنوار ج٢٢ص ٤٦٤).

- وفي سيرة ابن هشام (ج٤، ص٣١٦): «كان على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خميصة سوداء حين اشتدّ به وجعه».

- وروى الكليني (ج٦، ص٤٤٩)، والدعائم (ج٢ ص١٦١) بسنده عن سليمان بن راشد عن أبيه قال: «رأيت علي بن الحسين (عليه السلام) وعليه

درّاعة سوداء وطيلسان أزرق».

- وفي عيون الأخبار وفنون الآثار لعماد الدين إدريس القرشي (ص١٠٩) عن أبي نعيم بإسناده عن أم سلمة رضوان الله عليها أنّها لمّا بلغها مقتل الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) ضربت قبّة سوداء في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولبست السواد».

- وروي في البحار (ج٤٥، ص١٩٥) فيما جرى على أهل البيت (عليهم السلام) بعد واقعة كربلاء «إلى أن قال (عليه السلام): ثم قال الوصيف: يا سكينة اخفضي صوتك فقد أبكيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). ثمّ الوصيف أخذ بيدي فأدخلني القصر فإذا بخمس نسوة قد عظّم الله تعالى خلقهنّ وزاد في نورهنّ وبينهن امرأة عظيمة الخلقة ناشرة شعورها وعليها ثياب سود بيدها قميص مضمّخ

بالدم وإذا قامت يقمن معها وإذا جلست جلسن معها فقلت للوصيف: ما هؤلاء النسوة اللاتي قد عظم الله خلقتهنّ؟ فقال: يا سكينة هذه حوّاء أمّ البشر وهذه مريم بنت عمران وهذه خديجة بنت خويلد وهذه سارة. وهذه التي بيدها القميص المضمّخ وإذا قامت يقمن معها وإذا جلست يجلسن معها هي جدّتك فاطمة الزهراء سلام الله عليها... الحديث».

- وروى الشيخ في الغيبة بسنده إلى كامل بن إبراهيم أنّه دخل على أبي محمد (عليه السلام) فنظر إلى ثياب بياض ناعمة قال: فقلت في نفسي: وليّ الله وحجّته يلبس الناعم من الثياب ويأمرنا نحن بمواساة الإخوان وينهانا عن لبس مثله؟ فقال (عليه السلام) متبسّماً: يا كامل . وحسر عن ذراعيه فإذا مسح أسود خشن على جلده . فقال:

هذا لله وهذا لكم» الوسائل (٣ج، ص٣٥) وبحار الأنوار (ج٥٠ص٢٥٣، و ج٥٢، ص٥٠-٥١).

❑ الوجه الرابع: قد يتأمل في الكراهة -كما قيل- باعتبار أن أحد جهات الكراهة كونه لباساً وشعاراً لبني العباس، وفي عصرنا لم يبق كذلك.

وهذا الوجه إن لم يصلح رافعاً للكراهة فهو على الأقل يدلّ على تخفيفها. بل يقال إن بني العباس اتخذوه لباساً أول حكمهم حزناً على الحسين (عليه السلام)، فهو يدلّ على وجود سيرة متشرعية في أيامهم على ذلك.

وهذه الوجوه تتعاضد لتثبت رجحان لبس السواد على مصاب الحسين (عليه السلام).

الزاوية السابعة

حكم اللعن في زيارة عاشوراء وغيرها مما ورد في الروايات والزيارات متواتراً

فقد تردد أكثر البعض من الوسوسة فيه لوصية الأمير لأصحابه «لا تكونوا سبابين». أو لأنه معبر عن الحقد وهو ليس خلقاً دينياً.

ولكن الصحيح أن اللعن غير السب، إلا أن يكون مبتذلاً ومن دون مبرر كالذي يحصل بين السفلة بعضهم مع بعض.

وأما إذا كان لمستحق فهو يختلف عن السب ماهية، فإن اللعن هو طلب ودعاء بإقصاء الملعون عن الرحمة الإلهية، بينما السب هو الفحش من القول أو رمي الآخر بالعيوب والنقائص.

فاللعن يعني إظهار النفرة وإنكار المنكر والتبري منه ومثله علامة صحة لأن تقبيح القبيح مطلوب، بل هو مقتض الفطرة التي فطر الناس عليها فيبتعد الإنسان عن القبيح وينجذب إلى الحسن، وهذه هي فلسفة التبري والتولي.

ومنه يتبلور أن اللعن لأصحاب الموبقات في الدين ممن بدلوا وأحدثوا فيه عامل تربوي للأتباع المؤمنين يوقيهم من الانحراف، ومن ثم كان أدنى مراتب إنكار المنكر هو الإنكار بالقلب والتبري النفسي منه، وكان اللعن من مراتب إنكار المنكر.

وقد ذكر الأميني في الغدير وغيره من الأعلام أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان يقنت في صلاته في الكوفة باللعن على معاوية وأبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وآخرين، ومن ثم قال (عليه السلام) في ذيل الكلام السابق: (.. ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر..).

وقد روي أيضاً أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد لعن أناساً بأسمائهم. ففي مسند أحمد أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لعن الحكم بن العاص ومن في صلبه.

وفي مسند المدنيين (١٥٩٧٥) ومسند الكوفيين عن مسند أحمد (١٨٦٠٠) أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) لعن الخوارج، وغيرها من الحالات كثير.

لذلك نجد أن القرآن لم يتحرج من اللعن وفي موارد متعددة.

- ففي الأحزاب (٥٧) جاء فيها اللعن على من يؤذي الله

ورسوله، وقتلُ الحسين إيذاءٌ لله وللرسول.

- وفي البقرة (١٥٩) تتضمن الحث على اللعن ﴿ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾
- وفي سورة ص (٧٨) خطاب لإبليس، وكل الآيات المرتبطة بتوبيخ إبليس لم تكن توبيخاً على عدم سجوده فقط وإنما على عدم الولاية لآدم.
- والإسراء (٦٠): ﴿ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ﴾ وقد أوضحت الروايات أن الرؤيا التي أزعجت النبي هي رؤيته من ينزو على قبره وأن الشجرة الملعونة هم آل أمية.
- وقوله تعالى: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى...﴾ والحمد لله رب العالمين

جعفر السيد عبد الصاحب الحكيم

/١٤٢٢

٢٠٠١